
SE TAIRE ET FAIRE

LE SYMBOLE

DES APOTRES

IMPRIMERIE L. TOINON ET Ce, A SAINT-GERMAIN

LE SYMBOLE

DES

APOTRES

ESSAI HISTORIQUE

PAR

MICHEL NICOLAS



PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1867

PRÉFACE

Dès le milieu du second siècle, le christianisme tourna à la religion sacerdotale. Au premier siècle, tous les chrétiens, sans exception, étaient prêtres et sacrificateurs, un sacerdoce saint, destiné à offrir des sacrifices spirituels et agréables à Dieu par Jésus-Christ[1]. L'évêque (ἐπίσκοπος, proprement l'inspecteur, le surveillant) et le prêtre (πρεσβύτερος, proprement l'ancien), une même personne sous deux dénominations différentes[2], n'avaient pas

1. *Pierre*, 11, 5.
2. *Actes*, xx, 17, 13; *Tite*, 1, 5 et 7; *Philipp.*, i, 1; 1 *Timoth.*, iii, 1 et 3. Les plus savants des Pères de l'Église ne l'ignoraient

d'autre charge que de maintenir l'ordre parmi les fidèles de la communauté à laquelle ils appartenaient, et de présider leurs réunions ; et les diacres (διακόνοι, proprement les serviteurs) avaient été établis pour distribuer les aumônes et veiller sur les repas que, dans la primitive Église, on prenait en commun [1].

Un siècle s'était à peine écoulé depuis leur institution, que ces fonctionnaires de l'Église — on ne peut pas leur donner d'autre nom — formaient un ordre sacerdotal hiérarchiquement constitué. Un des presbytres avait retenu pour lui seul le titre d'évêque et s'était élevé au-dessus des autres, et les diacres étaient devenus des prêtres d'un rang inférieur. L'évêque se donnait, et probablement aussi était tenu, pour le représentant de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ avait été le représentant de

pas. « Apostolus perspicue docet eosdem esse presbyteros quos episcopos, » dit saint Jérôme. *Epist.* 101 (dans les anciennes éditions des œuvres de ce Père, 85), *ad Evangel.*, Gieseler rapporte des citations analogues d'autres anciens écrivains ecclésiastiques. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, t. I, p. 128, note *b*.

1. *Actes*, VI, 2-6 ; 1. *Corinth.*, XI, 20-22. Il y avait aussi des diaconesses dans la primitive Église. *Rom.*, XVI, 1.

Dieu; les prêtres tenaient la place des Apôtres, et sans doute les diacres étaient regardés comme les successeurs des soixante et dix disciples dont parle saint Luc[1]. Cette origine divine de leur institution les autorisait à prétendre non pas seulement au respect et à l'affection des fidèles, auxquels, dans tout état de cause, ils avaient des droits légitimes s'ils remplissaient consciencieusement leurs devoirs, mais encore à leur soumission complète, sans déguisement, pour me servir d'une expression de saint Ignace. C'est surtout à l'évêque que l'obéissance était due sans réserve.

Telle était l'importance qu'on attachait alors à cette théocratie naissante que, chose étrange, les quelques lettres qui nous restent des plus respectables et des plus vénérés des conducteurs des Églises de cette époque sont pleines d'exhortations à s'attacher et à se soumettre aux évêques, et ne semblent pas avoir eu d'autre but que de fortifier ce sentiment dans l'âme des fidèles. Saint Ignace, marchant au martyre, n'a pas de plus pressante

1. *Luc*, x, 1.

recommandation à faire entendre aux Églises.

« Il convient, dit-il aux Éphésiens, que vous soyez soumis à l'évêque et au conseil des prêtres [1]. De même que Jésus-Christ, notre Dieu inséparable, a été établi par l'ordre du Père sur toute l'Église, ainsi les évêques l'ont été par ordre de Jésus-Christ dans les diverses parties de la terre [2]. Vous devez tous concourir à la volonté de l'évêque [3]. »

« Vous devez rendre à votre évêque, dit-il aux chrétiens de Magnésie, toute sorte d'honneurs et de respects, selon la puissance qu'il a reçue de Dieu le Père, lui obéissant sans le moindre déguisement [4]. Il ne vous faut pas être de ceux qui, tout en reconnaissant que l'évêque est légitimement institué, agissent en toutes choses sans le consulter. De telles gens ne peuvent pas avoir une bonne conscience, puisqu'ils n'observent pas fermement dans l'Église le précepte de Jésus-Christ [5]. Je vous exhorte à vous

1. *Ignatii Epistola ad Ephesios*, § 2.
2. *Ibid.*, § 3.
3. *Ibid.*, § 4; voyez encore §§ 6 et 20.
4. *Ignatii Epistola ad Magnesios*, § 3.
5. *Ibid.*, § 4.

conduire en tout avec un esprit de concorde, sous la direction de l'évêque qui tient au milieu de vous la place de Dieu [1], des prêtres qui tiennent la place de l'assemblée des Apôtres, et des diacres qui me sont bien chers [2]. Ne faites rien sans l'évêque et les prêtres [3]. »

« En étant soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ, dit-il dans son épître aux fidèles de l'Église de Tralles, vous vivrez, non selon l'homme, mais selon Jésus-Christ. Il est nécessaire de ne rien faire sans l'évêque et d'être soumis aux prêtres comme aux Apôtres de Jésus-Christ [4]. »

« Où est le pasteur, vous devez suivre, comme les brebis, » dit-il à ceux de Philadelphie [5].

Polycarpe parle dans le même sens, avec non moins de force. « Soyez soumis aux prêtres et aux diacres, dit-il aux Philippiens, comme vous l'êtes à

1. Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον Θεοῦ.

2. *Ignatii Epistola ad Magnesios*, § 6.

3. *Ibid.*, § 7, et encore §§ 2 et 23.

4. *Ignatii Epistola ad Trallenses*, § 2, et encore §§ 3,7, 12 et 13.

5. *Ignatii Epistola ad Philadelph.*, §§ 2, 3 et 9. Voyez encore du même Père : *Epistola ad Smyrnios*, §§ 8 et 9; *ad Romanos*, § 7; *ad Polycarp.*, § 6.

Dieu et à Jésus-Christ[1]. » Et Clément de Rome reproche aux Corinthiens leur conduite irrévérencieuse envers leurs conducteurs spirituels, qui sont, leur dit-il, établis de droit divin, par ordre des Apôtres[2].

Que signifie ce langage? Était-il dicté par une ambition égoïste? Celui qui le croirait se tromperait grossièrement. En exigeant des fidèles une entière soumission, les directeurs des communautés chrétiennes à cette époque avaient en vue, non eur intérêt particulier ou une satisfaction d'amour-propre, mais le salut du christianisme.

Les temps étaient difficiles. Des sectes rivales sans nombre assiégeaient de tous les côtés les Églises chrétiennes. Elles en séduisaient les membres, tantôt par l'attrait du mystère dont elles entouraient leurs rites et leurs doctrines, tantôt par la prétention de posséder la véritable tradition des Apôtres. Leur ascétisme imposait aux âmes naïves; l'apparente profondeur de leurs systèmes

1. Ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς Θεῷ καὶ Χριστῷ, *Polycarpi Epistola ad Philipp.*, § 5.

2. *Clementis Romani Epistola 1 ad Corinthios*, §§ 42 et 44.

frappait d'admiration les esprits exaltés, avides de croyances excentriques et portés au mysticisme.

Dans ces circonstances difficiles, c'était le devoir des directeurs des Églises d'en grouper les membres autour d'eux, de se les attacher par les liens les plus étroits, de veiller avec la plus constante sollicitude sur leur foi, sur leur conduite, sur toutes leurs démarches, pour être toujours en mesure, au moment du danger, de les arracher aux séductions de l'hérésie. Il importait que les fidèles apprissent à se défier d'eux-mêmes et à s'en rapporter à leurs chefs spirituels. Plus la discipline était sévère, plus la résistance à l'erreur était efficace et facile. Établir fortement cette discipline était, au milieu du second siècle, une affaire pressante. Il y allait peut-être du christianisme, menacé de se dissoudre au milieu des explications contraires qu'on en donnait de tant de côtés à la fois. Ce qui est certain, c'est que les congrégations chrétiennes auxquelles la postérité a décerné le titre d'orthodoxes se trouvaient dans la position la plus critique. Et, quoiqu'on puisse leur reprocher de n'avoir pas toujours bien compris les enseignements de Jésus-Christ, il faut

reconnaître que leur ruine ou seulement leur affaiblissement aurait été un malheur irréparable. Auraient-elles pu se sauver autrement que par l'établissement de la hiérarchie sacerdotale? C'est possible. Mais on peut assurer avec une entière certitude que les hommes qui étaient alors à leur tête n'eurent d'autre dessein que d'en empêcher la désagrégation [1], et qu'ils ne virent pas d'autre moyen d'y réussir que d'en mettre les membres dans une dépendance aussi complète que possible de leurs conducteurs spirituels.

Dans ce moment difficile, le péril, comme toujours, fit naître la dictature.

Il avait toujours existé des rapports entre les communautés chrétiennes qui, depuis la fin du premier siècle environ, avaient cherché à se frayer une voie moyenne entre les théosophies hasardées des gnostiques et le légalisme attardé des judaï-

1. « Entretiens l'union, le plus grand de tous les biens, » *Ignatii Epistola ad Polycarp.*, § 1; « Fuyez les divisions comme la source de tous les maux, » *ad Smyrnios*, § 7; « Il est utile que vous restiez dans une unité parfaite, » *ad Ephesios*, §§ 4 et 5; Comparez *ad Magnesios*, § 7; *Clementis Epistola* I *ad Corinth.*, §§ 46, 47, 51, 57; *Hermæ Pastor*, I, § 2; III, §§ 13 et 17.

sants. L'établissement de la hiérarchie sacerdotale dans leur sein les rendit plus faciles, en même temps que plus fréquents, et la nécessité de résister à un ennemi commun et devenu puissant leur donna une importance qu'ils n'avaient pas auparavant; on comprit que l'union ferait la force, et Tertullien ne fut pas sans doute le premier à s'apercevoir qu'il y avait un avantage immense à opposer à la multiplicité des systèmes des sectes rivales l'unité de croyances d'une foule de congrégations répandues sur toute la surface de l'empire romain [1].

De là naquit l'idée d'une sorte de confédération entre toutes les communautés qui, malgré quelques différences de détail, professaient une même foi, ou se faisaient une conception analogue de la religion chrétienne. Cette confédération se fortifia peu à peu, s'organisa par degrés et finit par devenir une institution bien réglée et puissante ; mais dans le principe, à l'époque dont nous parlons, et longtemps encore après, elle était simplement

1. Tertullien, *De præscript.*, §§ 28 et 32.

idéale, et consistait seulement en ce sentiment proclamé par toutes les congrégations chrétiennes qui professaient en somme les mêmes croyances, qu'elles formaient une seule famille, sous la direction de Jésus-Christ, leur Père commun. L'aveu de cette consanguinité, pour me servir d'une expression de Tertullien [1], était le lien qui les unissait, chaque communauté restant d'ailleurs entièrement indépendante de toutes les autres.

Cela suffit toutefois pour qu'on pût parler dès lors de l'Église catholique [2], c'est-à-dire, comme le fait remarquer Gieseler, de l'Église qui, dans l'espérance des chrétiens fondée sur la promesse du Seigneur, devait devenir universelle, qui était déjà la plus répandue et présentait partout les mêmes traits et le même caractère, opposée par cela même aux nombreuses sectes qui, semblables aux écoles philosophiques de la Grèce (αἱρέσεις), se

1. Pro consanguinitate. Tertullien, *De præscript.*, § 32.

2. La dénomination d'Église catholique était employée au troisième et au quatrième siècle, principalement en Orient. On se servait de préférence, à cette époque, en Occident, de l'expression : la sainte Église.

distinguaient par la diversité de leurs opinions et ne comptaient, chacune, qu'un nombre restreint d'adhérents dans une même contrée, ou du moins dans bien peu de contrées [1].

Cette unité de croyances dans des communautés éparses au loin, parlant des langues différentes, appartenant à des peuples divers, était le fait important pour le besoin du moment, contre des sectes rivales qui ne s'entendaient sur rien, ou qui, pour le moins, différaient plus entre elles qu'elles ne se ressemblaient. On s'en glorifiait; on y montrait une preuve de l'origine apostolique et de ces croyances et des communautés qui en faisaient profession; on en tirait un argument, qu'on tenait pour définitif, contre le désaccord des systèmes gnostiques [2].

Dans cet état de choses, il importait de mettre en relief les croyances communes. C'est ce que ne

1. Gieseler, *Hist. des Dogmes*, trad. franç., p. 44.

2. Irénée, *adv. hæres.*, I, 10; III, 4; Tertullien, *De præscript.*, § 28, 32, 42; *adv. Valent.*, §39; *Epiphanii Opera, edid. Migne*, t. 1, col. 633-537, 799, 801, et 1041.

manquèrent pas de faire les écrivains ecclésiastiques qui combattirent les hérésies de leur temps. Il n'est pas un seul d'entre eux qui ait négligé d'en dresser le tableau. En Orient, on appelait cette sorte de résumé des croyances catholiques un canon de la vérité, κανὼν τῆς ἀληθείας, et en Occident, une règle de foi, *regula fidei.*

Ces formulaires diffèrent entre eux, sinon dans le fond général, du moins dans la forme. Les uns sont concis et affectent la forme d'une confession de foi; d'autres sont développés et ont une certaine tournure oratoire; il en est dans lesquels on semble avoir voulu mentionner toutes les croyances propres à l'Église catholique à cette époque; il en est d'autres dans lesquels on s'en est tenu à celles qu'on regardait sans doute comme fondamentales. Évidemment, aucun des écrivains ecclésiastiques qui ont tracé des tableaux des croyances catholiques n'avait l'intention de dresser un formulaire destiné à servir de profession de foi dans l'Église; il n'avait pas d'autre but que d'indiquer à sa manière quelles étaient celles sans lesquelles on ne pouvait pas être compté au nombre des vrais chrétiens. On

n'en saurait douter, quand on voit que quelques-uns d'entre eux, par exemple Irénée et Tertullien, ayant à énumérer, dans des ouvrages différents ou dans des parties différentes d'un même ouvrage, les doctrines de l'Église catholique, le font chaque fois en des termes différents. Dans tous les cas, aucun de ces formulaires n'a jamais été revêtu d'un caractère officiel.

Le seul formulaire qui, après la formation de l'ancienne Église catholique et avant le Symbole du concile œcuménique de Nicée, ait eu un caractère officiel, est celui qui est généralement connu sous le nom de Symbole des Apôtres. Ce n'est pas qu'il eût été solennellement sanctionné par quelque assemblée de délégués des communautés confédérées. Comme il était né d'une simple transformation ou pour mieux dire d'un développement d'une formule qui servait, depuis longtemps déjà, de profession de foi aux néophytes au moment où ils allaient être admis par le baptême au nombre des fidèles, il n'en fut regardé que comme une forme perfectionnée, comme une édition améliorée, si l'on peut ainsi dire, et il en prit naturellement la place.

Cette substitution s'opéra d'autant plus facilement que les additions faites à l'ancienne formule la complétaient, sans en changer l'esprit, et répondaient aux besoins et aux sentiments des communautés unies en une Église catholique, en exprimant les croyances par lesquelles elles se séparaient des sectes rivales. C'est probablement à Alexandrie ou à Antioche, c'est-à-dire dans des lieux où le gnosticisme avait une certaine puissance, et offrait un danger sérieux aux communautés qui se liguèrent pour le combattre avec plus de chances de succès, que cette transformation eut lieu, vers le milieu du troisième siècle. Sous cette forme nouvelle, la profession de foi des néophytes se répandit de proche en proche dans la plupart des Églises de l'Orient; elle passa de là en Italie et dans l'Afrique proconsulaire. Mais un grand nombre d'Églises ne l'adoptèrent pas, et continuèrent encore longtemps à faire usage de l'ancienne formule.

Cette modification de la profession de foi des néophytes, vers le milieu du troisième siècle, est sans le moindre doute un fait considérable. On y a la

preuve manifeste des craintes que le gnosticisme inspirait à cette époque à l'Église catholique. Les additions qui furent faites alors à l'ancienne formule étaient toutes dirigées, en effet, contre cette théosophie. Ainsi, l'établissement de la hiérarchie et la confédération des Églises, qui en avait été comme la conséquence, n'avaient pas suffi pour garantir la pureté de la foi. Il fallait encore s'assurer de la fidélité des membres des communautés unies, en leur faisant promettre, au moment de leur baptême, qu'ils entendraient les croyances controversées dans le même sens que l'Église dans laquelle ils entraient, et non dans celui que leur donnaient des sectes rivales.

Ce n'est pas là cependant que réside le plus grand intérêt historique du Symbole des Apôtres. Ce qui le recommande à l'attention de l'historien, c'est d'avoir été pendant trois cents ans, au moins, un formulaire ouvert, dans lequel on inscrivit successivement les croyances catholiques, à mesure que, sous la pression des besoins du moment ou de l'esprit du temps, elles sortaient, comme des con-

séquences plus ou moins logiques et nécessaires, des croyances antérieures.

La formule qui en a été le fond primitif remonte à la fin du premier siècle ou au plus tard au commencement du second, et nous rappelle une époque de foi simple et naïve qui n'avait été encore ni troublée ni déviée par le besoin de formules dogmatiques. A peine a-t-on conçu l'idée d'une confédération des communautés qui repoussaient en commun, d'un côté, l'idéalisme théosophique des sectes gnostiques, et de l'autre le légalisme passablement grossier des judaïsants, qu'on se hâte d'ajouter cette conception à la formule primitive, et qu'on juge nécessaire de faire engager les néophytes à croire non pas seulement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, comme on avait fait jusqu'alors, mais encore à la sainte Église, dont la notion venait d'être déterminée. La lutte continuant avec une vivacité croissante contre les diverses sectes gnostiques, on fait suivre les termes du Père et du Fils d'articles explicatifs, destinés à marquer nettement dans quel sens l'Église catholique, en opposition aux spéculations de la gnose, enseigne à ses membres à les entendre. Quand, au

troisième siècle, les novatiens mettent en question les priviléges spirituels de l'Église, en prétendant qu'il est des péchés auxquels nul pouvoir ecclésiastique ne peut promettre ni encore moins assurer le pardon, il devient indispensable d'expliquer dans un sens contraire le quatrième terme de la confession de foi des néophytes, et d'y ajouter quelques articles destinés à affirmer le droit que l'Église catholique prétend tenir de Dieu, d'ouvrir les portes du ciel en remettant les péchés et en donnant la vie éternelle. Enfin, les luttes apaisées et l'Église débarrassée des dangers que lui avaient fait courir l'hérésie et le schisme, on insère encore dans le Symbole des Apôtres deux articles, qui, contrairement aux précédents, ne furent pas provoqués par quelque opposition de sectes rivales ou dissidentes, et qui expriment des croyances nées d'un développement de l'Église catholique parfaitement libre, mais s'accomplissant dans un temps et dans un milieu où il ne restait plus de traces de l'ancienne culture et où commençaient à s'épaissir les ténèbres de l'ignorance.

Ainsi, tandis que les professions de foi, les règles

de foi, les canons de la vérité, les Symboles des conciles témoignent seulement de l'état des croyances au moment où ils sont formulés, le Symbole des Apôtres doit à la manière toute particulière dont il s'est formé l'avantage d'être l'image et l'expression d'un développement long, fécond et de grande importance. Il nous fait assister, en quelque sorte, aux luttes et aux progrès de l'ancienne Église catholique. L'histoire de sa formation côtoie l'histoire des dogmes pendant les six premiers siècles, et ne s'explique que par elle.

C'est à l'étude de la formation de ce Symbole que ce volume est consacré. Les raisons qui m'ont engagé à entreprendre ce travail se sont sans doute présentées déjà d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur. En outre de l'intérêt historique que présente une confession de foi née dans les circonstances que je viens de rappeler, il m'a semblé qu'une étude de ce genre aurait le double avantage, d'un côté, de donner une idée de la manière dont les dogmes se produisent et se formulent, et, de l'autre,

de jeter quelque jour sur l'histoire, si peu connue parmi nous et cependant si digne de l'être, des premiers siècles de l'Église.

LE SYMBOLE
DES APOTRES

INTRODUCTION

La confession de foi qui porte le nom de Symbole des Apôtres, et qui est plus ordinairement appelée le Credo par les catholiques, n'est pas, comme on le répète souvent, un lien commun entre toutes les Églises chrétiennes, au-dessus des nombreuses diversités d'opinion qui les divisent. Elle n'est en usage en effet que dans l'Église latine et les diverses communions qui se séparèrent d'elle, au seizième siècle. L'Église grecque ne la connaît pas même de nom.

C'est sans doute un fait considérable qu'elle soit entièrement inconnue d'une des trois grandes fractions de la chrétienté. Il n'est pas sans valeur pour l'histoire de ce formulaire, et on verra plus loin ce qu'il implique. Il ne saurait cependant en amoin-

drir à nos yeux l'importance. Les Églises qui l'admettent, et en font usage, sont celles qui ont le plus de titres à notre intérêt, non pas seulement parce que nous vivons au milieu d'elles, mais encore et surtout parce qu'elles ont été les foyers de la civilisation moderne. Le catholicisme, après avoir été l'âme de l'Europe civilisée au moyen âge, y exerce encore une influence marquée, et la réforme du seizième siècle a été en quelque sorte le point de départ de la culture actuelle et l'éveil de l'esprit scientifique et critique.

Si l'on s'en rapporte à l'Église catholique, ce formulaire est l'œuvre des Apôtres, comme le titre qu'il porte semble l'indiquer; et cette opinion est partagée par la plupart des protestants, bien que des réformateurs, les uns aient fait des réserves expresses sur l'origine apostolique qu'on lui attribue, et que les autres n'en parlent que comme d'une profession de foi de même nature que celles qui ont été composées par plusieurs anciens docteurs de l'Église.

Une confession de foi attribuée aux Apôtres ne peut être considérée que comme un fidèle résumé des croyances chrétiennes. C'est bien ainsi que l'entend l'Église catholique, quoiqu'il y manque plusieurs des doctrines qu'elle enseigne, entre autres celle de la transsubstantiation. Les réformateurs, tout en se refusant à reconnaître dans ce

formulaire l'œuvre des Apôtres, admirent également qu'il est le sommaire de la foi, quoiqu'il contienne bien des doctrines qu'ils combattaient énergiquement, par exemple celles de l'absolution donnée par l'Église, de l'invocation des saints, et du purgatoire, et qu'il n'y soit pas fait mention de plusieurs de celles auxquelles ils tenaient le plus, telles que celles de la grâce, de la prédestination, et du péché originel.

Quoi qu'il en soit, et quelles que soient les raisons qui aient pu porter les catholiques et les protestants à le prendre pour un sommaire des croyances chrétiennes, c'est par suite de cette opinion que le Symbole des Apôtres est lu comme une profession de foi dans plusieurs cérémonies ecclésiastiques, chez les uns comme chez les autres, et que la récitation en est prescrite aux fidèles de l'un et de l'autre culte, dans leurs dévotions particulières. C'est également à ce titre qu'il a été choisi pour être le thème du Catéchisme du concile de Trente, et celui de tous les anciens catéchismes protestants.

Si l'on consulte l'histoire, on arrive à une opinion bien différente et sur l'origine et sur la valeur dogmatique de ce formulaire. Aussitôt qu'avec la renaissance des lettres se fut éveillé l'esprit d'examen, on attaqua la tradition qui en attribue la composition aux Apôtres, et on en mit en question

l'accord avec le christianisme primitif. Plus tard, au dix-septième siècle, des théologiens réformés, d'une érudition étendue et d'une rare sagacité, ne se bornèrent pas à prouver, comme on l'avait fait jusqu'alors, que le Credo répond non à l'état des croyances dans l'Église apostolique, mais à celui de l'Église latine au quatrième ou au cinquième siècle, et que par conséquent il n'est pas et ne peut pas être l'œuvre des Apôtres, ce qu'ils établissaient d'ailleurs par bien d'autres faits aussi peu contestables. Ils s'attaquèrent à la question même de l'origine historique de ce formulaire, et mirent au-dessus de toute contestation qu'il s'était formé peu à peu, à travers de longues et nombreuses transformations.

Deux faits, entre autres, furent constatés par ces habiles critiques :

1° Que le Symbole des Apôtres dérive de la formule primitive qui, dans les premiers âges de l'Église, servait de profession de foi aux néophytes, au moment de leur baptême, et qui consistait en ces mots : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit » ;

2° Que les additions qu'on y fit furent provoquées par la nécessité dans laquelle se trouva l'Église de prémunir les nouveaux fidèles qu'elle admettait dans son sein contre les erreurs des hérétiques et des schismatiques, principalement con-

tre celles des gnostiques, et d'insérer pour cela dans la formule qui leur servait de profession de foi, à leur baptême, diverses déclarations propres à leur indiquer comment il fallait entendre les vérités chrétiennes, dont les dissidents donnaient des interprétations erronées.

Ces deux faits expliquent l'origine de la plupart des articles qui composent le Credo; mais, ce qui est encore plus important, ils nous apprennent comment ce formulaire a pris naissance, et comment le cercle s'en est élargi à mesure que l'Église a eu à repousser de nouveaux adversaires.

Depuis le dix-septième siècle, la connaissance des premiers âges de l'Église s'est à la fois étendue et rectifiée. On s'est fait des idées plus exactes de la manière de penser propre à cette époque, des conceptions diverses qui s'y trouvèrent en présence, des luttes qu'elles soutinrent entre elles, et des effets qui en résultèrent pour les croyances et l'organisation ecclésiastique. Grâce à ces nouvelles lumières que la critique a jetées sur cette période de l'histoire de l'Église, il est aujourd'hui possible, facile même, de corriger les erreurs de détail et de combler les lacunes de l'explication que Vossius, Witsius, Basnage et d'autres encore se sont accordés à donner de l'origine et de la formation successive de notre formulaire. C'est ce que j'ai essayé de faire dans cette étude, qui n'est en

somme qu'une continuation des travaux de ces hommes éminents sur le Symbole des Apôtres, et dans laquelle je me suis proposé de montrer comment cette confession de foi a pris naissance vers le milieu du troisième siècle, et par quelles transformations elle a passé avant d'atteindre, environ trois cents ans plus tard, sa forme définitive.

PREMIÈRE PARTIE

LE SYMBOLE DES APÔTRES N'EST NI L'ŒUVRE DES HOMMES DONT IL PORTE LE NOM NI LE RÉSUMÉ DE LEURS DOCTRINES

La critique historique venait à peine de naître, à la suite du grand mouvement du quinzième et du seizième siècle, que deux des esprits les plus perspicaces de cette époque, Laurent Valla et Érasme, mirent en question l'origine apostolique du Credo. Luther, qui parle de ce formulaire dans deux ou trois de ses opuscules, ne l'attribue jamais aux Apôtres; il le met sur le même rang que le Symbole de saint Athanase et celui de saint Ambroise et de saint Augustin. Il les traduisit tous les trois en allemand, pour donner, dit-il, une nouvelle

preuve qu'il restait d'accord avec toutes les Églises véritablement chrétiennes [1]. Calvin n'attache pas la moindre importance à la question de l'origine de cette confession de foi, preuve manifeste qu'il ne la croyait pas des premiers prédicateurs du christianisme. « Il ne nous faut pas beaucoup nous soucier, dit-il, de l'auteur de ce sommaire » [2].

Des théologiens qui tiennent de très-près aux réformateurs, et qui prirent une part active à leur œuvre, furent moins réservés. Jean Brentius nia très-nettement dans son Catéchisme [3] que notre formulaire fût l'œuvre des Apôtres [4]. L. Lavater, gendre de Zwingli, dont il représente vraisemblablement l'opinion sur ce sujet, soutint qu'il ne pouvait pas être antérieur à la fin du quatrième siècle [5]; et, par une coïncidence remarquable, si elle est fortuite, Sam. Parker émit, presque en même temps, une opinion identique sur la date du Credo [6].

1. Luther, *Die drey Symbole*, dans la collection de ses œuvres, par J. G. Walch, t. X, col. 1198.

2. Calvin, *Inst. chrét.*, liv. XI, ch. 16, col. 602 de l'édition de 1865.

3. *Catechismus pia et utili explicatione illustratus, J. Brentio auctore*, Francf., 1551, in-4. Ce Catéchisme eut beaucoup d'éditions et fut traduit en allemand.

4. Adhoc ab apostolis esse negat disertim Joannes Brentius in Catechismo. G. J. Vossius, *De tribus Symbolis*, p. 6.

5. *De descensu Jesu Christi ad inferos.* Francf., 1610, in-8. Ce traité a dû avoir des éditions antérieures.

6. *De descensu Domini nostri Jesu Christi ad inferos.* Amsterd.,

Au dix-septième siècle, les théologiens réformés les plus éminents de l'Angleterre et de la Hollande démontrèrent qu'il était de beaucoup postérieur aux Apôtres [1]. A la même époque, l'attention ayant été appelée, en Allemagne, sur ce sujet, par les tentatives de Calixte, qui avait conçu le projet de réconcilier les diverses Églises protestantes sur le terrain de ce formulaire, les luthériens orthodoxes finirent aussi par en repousser l'authenticité [2]. Les théologiens réformés de notre pays se prononcèrent de bonne heure dans le même sens. Daniel Chamier déclara qu'il est pour le moins très-incertain que le Symbole, tel que nous l'avons, ait été composé par les Apôtres [3]. La sévère orthodoxie de Dumoulin ne l'empêcha pas de partager ce sentiment [4]. Jurieu fit un pas de plus : il ne se borna

1611, in-4. Lavaterus et Parkerus, uterque libro de descensu Christi ad inferos, demum post annum CCCLXXXII conditum arbitrantur. G. J. Vossius. *De tribus Symbolis*, p. 6.

1. G. J. Vossius, *Dissertationes tres de tribus Symbolis, apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano.* Amsterd., 1642, in-4, p. 1-37. — Jacq. Usserius, *De romanæ Ecclesiæ Symbolo apostolorum vetere* Londres, 1647, in-4. — Witsius, *Exercitationes sacræ in Symbolum.* Amsterd., 1697, in-4.

2. Kayser, *L'origine et la formation du Symbole des Apôtres*, dans la *Revue de Théologie*. Strasbourg, t. X, p. 153. Matthes, *Compar. Symbolik aller christl. Confessionem*, p. 45.

3. Esse ab Apostolis Symbolum sic compositum, si non falsum, certe quod proximum falso esse nemo negat, incertum est. Dan. Chamier, *Panstratia*, lib. IX, *De canone*, cap. 10.

4. *Theses sedanenses*, t. I, p. 581

pas à en contester l'origine apostolique; il soutint, et non sans raison, qu'il n'est pas, dans tous les articles qui le composent, en parfaite conformité avec l'Écriture sainte, et qu'il faut en chercher le sens non dans les écrivains sacrés, mais dans l'intention et le but que s'étaient proposés ceux qui le rédigèrent [1]. Plus précis encore que Jurieu, Basnage montra que les Apôtres n'avaient pas laissé de confession de foi, et que presque tous les articles du Symbole avaient été dressés en vue de repousser et de condamner les hérésies qui se multipliaient à mesure qu'on s'éloignait de la source du christianisme [2]. Plusieurs écrivains catholiques se sont également prononcés contre l'origine apostolique du Credo. « On peut douter sans témérité, dit Ellies Dupin, que les Apôtres aient dressé ce Symbole mot pour mot, tel qu'on le récite dans l'Église romaine. Il y a même des raisons très-fortes qui font voir que cette opinion, quoique très-ancienne, est très-peu vraisemblable » [3].

1. King, *Historio Symboli Apostolorum*. La Haye, 1765, cap. 1, § 32.

2. Basnage, *Histoire de la religion des Églises réformées*, t. II, p. 218 et 219, et *Exercitotiones in Baronium*, p. 470 et suiv.

3. Ellies Dupin, *Dissertotion préliminoire, ou Prolégomènes sur la Bible*, éd. in-4, t. II, p. 99; (Grancolas) *Critique abrégée des ouvrages des outeurs ecclésiastiques*, t. I, p. 85-92; Des Odoards Fantin, *Dictionn. raisonné du gouvernement, des lois, des usoges et de la discipline de l'Eglise*, t. VI, p. 162-165.

CHAPITRE PREMIER

Le Symbole des Apôtres fut inconnu pendant les deux premiers siècles.

De toutes ces raisons, qui, selon Ellies Dupin, s'élèvent contre l'authenticité du Symbole des Apôtres, la plus frappante est, sans le moindre doute, le silence que les écrivains chrétiens des deux premiers siècles gardent sur ce formulaire. Avant la dernière partie du troisième siècle, il n'en est pas fait mention une seule fois ; et ce ne fut qu'à la fin du siècle suivant que quelques écrivains ecclésiastiques le donnèrent pour l'œuvre des Apôtres. Personne n'en savait rien auparavant. Eusèbe lui-même, qui a recueilli avec tant de soin une foule de détails relatifs aux destinées de l'Église depuis les Apôtres jusqu'au temps où il vivait, ne dit pas un seul mot de ce formulaire. Le Symbole existait cependant alors, non pas, il est vrai, sous sa forme actuelle, mais sous une forme assez peu différente. Il le connaissait certainement. S'il n'en parle pas, c'est que cette pièce n'avait encore ni l'importance ni la réputation qu'elle acquit plus tard, c'est surtout parce qu'elle ne passait pas alors pour l'œuvre des Apôtres.

De quelle considération, cependant, n'aurait pas été entourée une profession de foi rédigée par les

disciples immédiats de Jésus-Christ? De quel poids n'aurait-elle pas pesé dans les nombreux et ardents débats qui troublaient l'Église? Elle aurait été le juge suprême des controverses; elle ne fut pas invoquée une seule fois. Il y a plus : peut-on supposer un seul moment que, si elle avait été de la main des Apôtres, si même, sans en être réellement, on avait cru, à la fin du premier siècle ou au milieu du second, qu'elle en était, peut-on supposer qu'elle n'eût pas été insérée dans le recueil des écrits sacrés de la Nouvelle Alliance?

On prétend trouver dans les écrits de quelques-uns des plus célèbres docteurs chrétiens du second et du troisième siècle des preuves que ce formulaire leur était connu, par conséquent qu'il existait de leur temps. S'ils n'en ont pas invoqué l'autorité en termes exprès, ils en ont du moins, dit-on, tantôt cité littéralement et tantôt paraphrasé librement la plupart des articles. Comment auraient-ils pu le faire, ajoute-t-on, si le Symbole des Apôtres leur avait été inconnu et n'avait pas existé de leur temps?

Voyons donc les citations et les paraphrases du Credo, qu'on prétend trouver dans les ouvrages de ces anciens écrivains chrétiens.

Le premier passage qu'on allègue est de saint Ignace : « Fermez vos oreilles, dit-il aux fidèles de » l'Église de Tralle, quand on vous parle sans Jésus-

» Christ qui est de la race de David, fils de Marie, » qui véritablement est né, a mangé et bu; qui vé- » ritablement a souffert la persécution sous Ponce » Pilate, a été véritablement crucifié et est mort, » à la vue de tout ce qui est au ciel, sur la terre et » sous la terre; qui véritablement est ressuscité des » morts, son Père l'ayant ressuscité comme il nous » ressuscitera nous-mêmes, nous qui croyons; il » nous ressuscitera ainsi en Jésus-Christ, sans qui » nous n'avons pas la véritable vie. Que s'il n'a » souffert qu'en apparence, comme le disent cer- » tains hommes sans Dieu, c'est-à-dire incrédules, » eux qui ne sont qu'en apparence, pourquoi suis-je » chargé de chaînes »[1]?

Il ne sera pas inutile de rapporter un autre passage de ce Père apostolique. Parallèle en quelque sorte au précédent, il nous fera encore mieux comprendre l'intention dans laquelle l'un et l'autre ont été écrits : « Vous êtes affermis en la charité, par » son sang, dit saint Ignace aux fidèles de Smyrne, » et pleinement persuadés qu'étant Fils de Dieu, il » est véritablement descendu de la race de David, » est né véritablement d'une Vierge par la volonté » et la puissance du Père; qu'il a été baptisé par » Jean pour accomplir toute justice; qu'il a été vé- » ritablement crucifié en sa chair pour nous, sous

1. *Ignatii Epistola ad Trallens*, § 9 et 10.

» Ponce Pilate et sous Hérode le tétrarque; qu'il » nous a produits comme des fruits de son sang par » sa divine et bienheureuse Passion, et qu'étant en- » fin ressuscité, il a élevé jusqu'à la fin des siècles » l'étendard de la croix, pour les saints et les fidè- » les, soit Juifs, soit Gentils, afin de les réunir tous » dans le corps de son Église; car c'est à cause » de nous et pour nous procurer le salut qu'il a souf- » fert toutes ces choses et qu'il est mort aussi véri- » tablement qu'il s'est ressuscité lui-même, et non » pas en apparence et d'une manière fantastique, » comme le prétendent quelques infidèles... Quant » à moi, je sais qu'après sa résurrection, il avait » une chair véritable »[1].

Que peut-on voir dans ces deux passages de saint Ignace, sinon une réfutation et une condamnation du docétisme, secte très-répandue de son temps? Il l'indique clairement lui-même, en opposant sa croyance, qui est celle de l'Église, à l'erreur des infidèles qui prétendaient que Jésus-Christ n'avait souffert et n'était mort qu'en apparence, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι; et il ne le dirait pas, qu'on le devinerait aisément en l'entendant insister avec une si grande persistance sur la réalité de la naissance, de la crucifixion, de la mort et de la résurrection du Seigneur[2].

1. *Ignatii Epistola ad Smyrnæos*, § 1 et 3.

2. Ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένου Δαβὶδ κατὰ σαρκα, — γεγεννημένον ἀληθῶς,

Si l'on considère maintenant, d'un côté, que le but que se proposait ici saint Ignace lui faisait une obligation d'affirmer la réalité des principaux actes de l'existence terrestre de Jésus-Christ, réalité que niaient les docètes, et par conséquent de mentionner ces actes, et de l'autre que ces faits étaient tous rapportés par la tradition ou par les Évangiles, on se demande à quoi aurait pu lui servir le Symbole des Apôtres, en supposant qu'il eût été déjà composé de son temps. Il est évident que ce Père de l'Église aurait très-bien pu écrire les deux passages qu'on vient de lire sans avoir la moindre connaissance de ce formulaire. Ces deux passages n'en impliquent donc pas l'existence, et on ne saurait en conclure en aucune sorte que saint Ignace l'ait connu.

Il en est de même des autres passages des anciens écrivains chrétiens, dans lesquels on veut voir des imitations, des paraphrases ou des citations de quelques-uns des articles de cette confession de foi. Je vais d'abord les mettre sous les yeux du lecteur; je les discuterai ensuite.

ἐκ παρθένου, — ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, — ἀληθῶς ἔπαθεν, — ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, — les mots ἀληθῶς, κατὰ σάρκα et ἐν σαρκί sont évidemment le nerf de la réfutation du docétisme; ils prouvent bien en même temps que c'est contre cette secte que saint Ignace a écrit ces passages.

Le second écrivain ecclésiastique dont on invoque le témoignage en faveur de l'existence du Symbole des Apôtres à cette époque reculée, est saint Irénée. Voici le passage de ses écrits dans lequel, à ce qu'on assure, on trouve des souvenirs, sinon des citations, de ce formulaire.

« L'Église qui est répandue sur toute la terre » a reçu, dit-il, des Apôtres et de leurs disciples, » cette foi, qui consiste à croire en un seul Dieu, » Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, » de la mer et de tout ce qui y est contenu ; en un » seul Jésus-Christ, Fils de Dieu et fait chair pour » notre salut ; en un Saint-Esprit qui a annoncé » par les prophètes la dispensation de Dieu et son » avénement, la naissance d'une Vierge, la passion, » la résurrection d'entre les morts et l'ascension en » chair de Jésus-Christ, notre Seigneur, et sa » descente du ciel, dans la gloire du Père, pour » juger l'univers et ressusciter toute chair hu- » maine, afin que devant Jésus-Christ, notre Sei- » gneur, notre Dieu, notre Sauveur, notre Roi, » selon la volonté du Père invisible, tout genou » fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les » enfers ; que toute langue lui rende témoignage » et que son jugement divin s'étende à toute chose. » Il condamnera au feu éternel les puissances du » mal, les anges rebelles, les apostats, les impies, » les hommes injustes, iniques et blasphémateurs ;

» mais aux justes, aux fidèles observateurs de la » loi, à tous ceux qui persévèrent dans la charité » pendant leur vie entière, ou qui, ayant péché, » se sont repentis, il sera donné une autre vie in- » corruptible, une gloire qui ne périra jamais »[1].

On cite aussi trois passages de Tertullien, passages dans lesquels cet écrivain a tracé la règle de la foi, *Regula fidei*, c'est-à-dire le tableau des croyances propres à la religion chrétienne. Voici le premier; c'est le moins complet, mais le plus précis : « Il n'y a qu'une seule règle de foi. Elle » n'admet ni changement ni altération. Elle con-

1. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 10, § 1. Irénée donne une autre règle de foi analogue, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 4, § 2. Il n'est pas inutile de faire remarquer que, tandis que les protestants prétendaient retrouver dans ces règles de foi d'Irénée le Symbole des Apôtres, les catholiques assuraient que ce Père de l'Église y invoquait la tradition orale. « Falsum est, dit Massuet dans une note sur Irénée, quod hic ait Grabius, symbolum ab Irenæo, lib. III, cap. 4, appellari veterem traditionem. Agit enim eo loco Irenæus, non de symbolo, sed de verbo Dei non scripto, ab apostolis tradito, cujus auctoritatem commendat et in hæreticos intorquet. » *Irenæi Opera*, éd. Migne, col. 549, note 1. Massuet ne se trompe pas moins que Grabe. Il n'est presque pas une seule des déclarations contenues dans les deux règles de foi d'Irénée qui ne rappelle quelque passage du Nouveau Testament ou qui n'en soit une citation littérale. Au second siècle, on ne distinguait pas entre la tradition écrite et la tradition orale. On disait de toutes les croyances chrétiennes, qu'elles fussent ou non enseignées dans le Nouveau Testament, qu'elles avaient été transmises par les Apôtres.

» siste à croire en un seul Dieu tout-puissant, Créa-
» teur du monde ; en Jésus-Christ, son Fils, né de
» la Vierge, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité
» d'entre les morts le troisième jour, reçu dans les
» cieux, assis maintenant à la droite du Père, d'où
» il viendra pour juger les vivants et les morts par
» la résurrection de la chair »[1].

Voici le second : « Nous croyons en un seul
» Dieu, mais avec la dispensation ou économie,
» comme nous l'appelons, que ce Dieu unique a un
» Fils, son Verbe procédant de lui-même, par qui
» toutes choses ont été faites et sans qui rien n'a
» été fait. Nous croyons qu'il a été envoyé par le
» Père pour naître d'une Vierge, à la fois homme
» et Dieu, Fils de l'homme et Fils de Dieu, qu'il a
» été appelé Jésus-Christ, qu'il a souffert, qu'il est
» mort, qu'il a été enseveli selon les Écritures,
» qu'il a été ressuscité par le Père et élevé au ciel,
» où il est assis à la droite du Père, et d'où il viendra
» un jour pour juger les vivants et les morts. Nous
» croyons que de là il a envoyé de la part du Père,
» selon sa promesse, le Saint-Esprit, le Paraclet,
» pour sanctifier la foi de ceux qui croient au Père,
» au Fils et au Saint-Esprit »[2].

Le troisième est plus étendu, plus complet, mais

1. Tertullien, *De velandis virginibus*, § 1.
2. Tertullien, *Contra Praxeam*, § 2.

aussi plus confus : « Voici la règle de notre foi, la » déclaration publique de notre croyance. Nous » croyons qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Créateur du » monde qu'il a tiré du néant par son Verbe en- » gendré avant toutes les créatures. Nous croyons » que ce Verbe, qui est son Fils, apparut plusieurs » fois aux patriarches, qu'il parla toujours par les » prophètes et qu'il descendit enfin dans le sein de » la Vierge Marie, par la puissance de l'Esprit de » Dieu le Père, qu'il se fit chair dans son sein et » naquit d'elle homme Jésus-Christ, qui a prêché » une loi nouvelle et une nouvelle promesse du » royaume des cieux, qui fit des miracles et fut » crucifié; que le troisième jour il ressuscita et fut » élevé au ciel, où il est assis à la droite de Dieu » le Père; qu'il a envoyé à sa place la vertu du » Saint-Esprit, pour guider ceux qui croient; qu'il » viendra avec gloire pour mettre les saints en » possession de la vie éternelle, et pour condamner » les méchants au feu éternel, après les avoir res- » suscités les uns et les autres, et leur avoir rendu » leur chair »[1].

On cite enfin, à côté des règles de foi précédentes, le passage suivant d'Origène : « Les choses qui nous » ont été transmises par la tradition apostolique » sont qu'il y a un Dieu qui a créé et fait toutes

1. Tertullien, *De præscription.*, § 3.

» choses, Dieu d'Adam, de Seth, d'Enos, d'Enoch,
» de Noé, de Sem, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, des
» douze patriarches et des prophètes ; et que ce Dieu,
» dans les derniers jours, comme il l'avait promis, a
» envoyé notre Seigneur Jésus-Christ pour appeler
» d'abord Israël, et ensuite, après l'infidélité d'Is-
» raël, les Gentils; ce Dieu juste et bon, Père de
» notre Seigneur Jésus-Christ, donna la loi et les
» prophètes, étant le Dieu des apôtres et de l'Ancien
» et du Nouveau Testament; — que Jésus-Christ,
» qui est venu dans ce monde, est né avant toute
» créature, qu'il a coopéré avec son Père dans la
» création de toutes choses, et dans les derniers
» jours il s'est anéanti et s'est fait homme; celui
» qui était Dieu s'est fait chair, et étant homme, il a
» continué à être le même Dieu qu'auparavant. Il a
» pris un corps semblable en tout au nôtre, si ce n'est
» qu'il est né d'une Vierge par le Saint-Esprit.
» Et parce que Jésus est né et a souffert la mort
» commune à tous, réellement et non en apparence,
» il est mort véritablement, il est ressuscité vérita-
» blement des morts, et après sa résurrection, il a
» conversé avec ses disciples et a été élevé dans les
» cieux. — On nous a aussi transmis que le Saint-
» Esprit jouissait du même honneur et de la même
» dignité que le Père et le Fils »[1].

1. Origène, *De princip.*, lib. I, § 4.

Ces divers résumés de la foi chrétienne offrent des analogies frappantes avec le Symbole des Apôtres, on ne saurait le nier. Qu'on en élague les répétitions, qu'on en ramène les énumérations et les amplifications à leurs termes simples, qu'on y mette de l'ordre, et on aura non pas sans doute notre Credo, mais un formulaire qui n'en sera pas trop différent. Des quatre parties qui le composent, les trois premières, c'est-à-dire celles qui se rapportent au Père, au Fils et au Saint-Esprit, y sont presque en entier, principalement dans la première des règles de foi de Tertullien. De la quatrième, le résumé d'Irénée et la seconde des règles de foi de Tertullien contiennent deux articles, celui de la résurrection de la chair et celui de la vie éternelle.

Faut-il maintenant conclure de ces ressemblances que ces règles de foi supposent l'existence du Symbole des Apôtres et en sont dérivées? Cette conclusion ne serait légitime que si les faits et les doctrines qui y sont exposés ne se rencontraient que dans le Symbole, et n'avaient pu être connus que par ce formulaire : mais il est manifeste qu'il n'en est rien. Il s'agit ici de croyances dont la parfaite connaissance était répandue parmi tous les chrétiens, qui formaient le fond même du christianisme, et qui devaient nécessairement faire partie de tout résumé de la foi chrétienne. Ignace, Irénée,

Tertullien, Origène n'avaient certes pas besoin du Symbole des Apôtres pour les indiquer comme les éléments essentiels de la croyance chrétienne de leur temps. Elles devaient forcément se présenter d'elles-mêmes à l'esprit de quiconque dressait un inventaire des faits et des doctrines propres à la religion chrétienne.

Mais il n'y a pas seulement des ressemblances entre ces règles de foi et le Symbole des Apôtres; il y a aussi des différences. Comment les expliquer? Si ces règles de foi sont des développements du Symbole, pourquoi ne parlent-elles ni de la descente de Jésus-Christ aux enfers, ni de la sainte Eglise catholique, ni de la communion des saints, ni de la rémission des péchés? Ce silence est significatif. il est une preuve sans réplique que le Credo n'existait pas alors, car s'il avait été connu, tout ce qu'il contient aurait dû nécessairement se trouver, sous une forme ou sous une autre, dans ces règles de foi dont Tertullien dit en termes positifs qu'on ne peut ni les changer ni les altérer[1] et qui sont, du moins dans la pensée de leurs auteurs, le tableau complet de ce qu'il faut croire[2].

1. Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. Tertullien, *De velandis virginibus*, § 1.

2. C'est Tertullien lui-même qui l'atteste. Immédiatement après la règle du foi qu'il donne dans le *De velandis virginibus*,

Dira-t-on que les articles qui n'y sont pas mentionnés n'en faisaient pas encore partie et n'y ont été insérés que plus tard? Il faut renoncer dans ce cas à parler de l'origine apostolique, je ne dis pas du Symbole tel que nous l'avons, mais du Symbole sous une forme quelconque. Si l'on s'est donné la licence, vers le milieu du troisième siècle ou plus tard, d'y ajouter des articles nouveaux, rien ne nous garantit qu'on n'en ait pas fait autant dans le courant du second, et il devient alors absolument impossible de discerner ce qui serait des Apôtres de ce qui serait d'une main postérieure et sans autorité.

De toutes ces règles de foi, celle qui offre avec le Symbole des Apôtres la ressemblance la plus frappante, c'est certainement la première de Tertullien, je veux dire celle qui est au commencement de son traité *De velandis virginibus*. Si quelqu'une de ces règles de foi pouvait être regardée comme une copie ou une imitation de notre formulaire, ce serait bien certainement celle-ci. Et cependant il est impossible d'admettre qu'elle ait été faite d'après le Symbole des Apôtres.

§ 1, il dit : « Tant que cette règle de la foi demeure intacte (hac » lege fidei manente), tout le reste, qui regarde la discipline et » la conduite, admet la nouveauté par une sorte d'amendement, » sous la direction de la grâce de Dieu qui opère et nous per- » fectionne jusqu'à la fin. » *Œuvres de Tertullien trad par de Genoude*, 2e édit., t. III, p. 278.

La partie de ce formulaire avec laquelle la règle de foi de Tertullien offre les plus grands rapports est celle qui est relative à Jésus-Christ. Qu'on compare l'une à l'autre, et l'on restera convaincu que la règle de foi de Tertullien est antérieure à la seconde partie du Credo. Elle est, en effet, moins complète, et il est dans la nature des choses que les formulaires de ce genre se développent et ne décroissent pas, du moins dans ce qui est essentiel.

Laissons de côté les considérations générales, qui ne fournissent pas toujours des arguments convenables en de semblables discussions, et venons aux détails.

Si Tertullien avait eu sous les yeux le Symbole des Apôtres, comment n'aurait-il pas fait mention de trois termes qu'il aurait eu le plus grand intérêt à opposer aux adversaires qu'il combat? De ces trois termes, l'un est l'épithète « unique » jointe au mot Fils; l'autre la qualification de « Seigneur » donnée à Jésus, et le dernier l'affirmation que le Sauveur est né, non pas seulement de la Vierge Marie, mais aussi « du Saint-Esprit. » Il n'est pas un seul de ces trois termes qui ne portât en plein, qui ne fût décisif contre les hérétiques auxquels il oppose sa règle de foi. A qui fera-t-on croire qu'il ne les eût pas cités s'il avait connu le Symbole des Apôtres?

Mais à quoi bon toutes ces discussions? N'est-il pas évident que, si des écrivains ecclésiastiques sentirent le besoin de rédiger des règles de foi, c'est que de leur temps il n'y en avait point d'autorisée ni d'universellement reçue? G. J. Vossius fait remarquer avec raison que si le Symbole des Apôtres avait été répandu dans les Églises, s'il y avait été reconnu pour l'œuvre des disciples immédiats de Jésus-Christ, il ne serait jamais venu à l'esprit des saints Pères de composer eux-mêmes tant de confessions de foi qui ne valent pas le Symbole dit des Apôtres. [1]

Comment pourrait-on admettre qu'ils se fussent donné tant de mal pour prouver, contrairement aux hérétiques, que la doctrine enseignée par l'Église remontait aux Apôtres et par les Apôtres à Jésus-Christ, s'ils avaient eu entre les mains un document apostolique, exposant bien mieux et, dans tous les cas, plus complétement et avec plus d'autorité que leurs règles de foi, cette doctrine enseignée par l'Église? N'aurait-il pas été pour le moins inutile de chercher à réfuter leurs adversaires par la tradition et par le consentement unanime des Églises, arguments contestables et qui furent en

1. Nunquam sanctis Patribus in mentem venisset tot symbola ac confessiones cudere, quæ perfectione multum cederent symbolo quod apostolorum vocatur. *De tribus Symbolis*, p. 22, *Dissertatio prima*, § 29.

effet contestés, quand ils pouvaient les réduire au silence, simplement en les renvoyant au Symbole des Apôtres[1] ? Voilà, auraient-ils eu seulement à leur dire, voilà ce qu'ont enseigné, ce qu'ont écrit les Apôtres eux-mêmes. C'est ce que nous faisons profession de croire avec tous les vrais fidèles, et c'est ce que vous ne croyez pas.

S'ils n'ont pas produit cette pièce, qui leur assurait une victoire certaine, c'est qu'elle n'existait pas de leur temps[2].

Enfin, on en reste pleinement convaincu, quand on se représente le véritable état des choses ecclésiastiques à la fin du second siècle et au commencement du troisième. Le Symbole des Apôtres n'a jamais été employé que dans la cérémonie du baptême ; il y servait de profession de foi aux néophytes qui allaient être introduits dans l'Église. Or, du temps de Tertullien et d'Origène, la profession de foi des catéchumènes au moment de leur baptême n'était pas ce formulaire ; ce sont ces deux anciens écrivains chrétiens qui nous l'apprennent. Ce n'est que plus tard que le Symbole des Apôtres prit la place de la formule en usage de leur temps. On peut conclure de là qu'il est postérieur à cette

1. Viguié, *Le Symbole des Apôtres*, p. 22.

2. Je renvoie le lecteur aux judicieuses réflexions d'Ellies Dupin sur ce sujet. *Dissertation préliminaire sur la Bible*, t. II, p. 99, de l'édition in-4.

formule, et qu'il n'existait pas encore à l'époque où vivaient Origène et Tertullien.

Cette conclusion prend une nouvelle force quand, en comparant la formule qui servait de profession de foi aux néophytes du temps de ces deux docteurs [1] et le Symbole des Apôtres, qui la remplaça plus tard, on voit, à n'en pas douter, que la première de ces deux pièces est le cadre de la seconde, et que celle-ci n'a été qu'un développement de celle-là. C'est là un fait qui sera mis plus tard en pleine lumière ; il est de la plus haute importance dans l'histoire de la formation du Credo. Mais j'ai cru devoir en dire ici un mot. Il coupe court à toutes les arguties imaginées en faveur de l'origine apostolique de notre formulaire.

Il y a toutefois des rapports entre ces règl esde foi et le Symbole des Apôtres. Comment pourrait-il en être autrement entre des confessions de foi qui portent sur le même sujet et sont également destinées à combattre les mêmes hérésies?

Et d'abord, si on prend pour terme de comparaison le Symbole des Apôtres de la fin du quatrième siècle, on reconnaîtra du premier coup d'œil que ce formulaire et les règles de foi d'Ignace, d'Irénée,

1. Cette formule était : « Je crois au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église. » Voyez plus loin, 2e partie, chap. 1, § 3.

de Tertullien et d'Origène supposent un état religieux et ecclésiastique presque identique. Ce sont en effet les mêmes croyances qui y sont exposées et, ce qui n'est pas sans importance, dans les mêmes termes.

Ensuite, ces règles de foi et le Symbole des Apôtres de la fin du quatrième siècle tendent au même but. Toutes ces pièces sont également polémiques, je veux dire qu'elles sont toutes consacrées à affirmer la doctrine de l'Église contre des hérésies, et il faut ajouter que les règles de foi et le Symbole des Apôtres ont en vue les mêmes hérésies. C'est le gnosticisme, ce dangereux rival de l'Église orthodoxe dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, que combattent Ignace, Irénée, Tertullien et Origène; c'est aussi le gnosticisme qui a provoqué la plupart des articles du Symbole des Apôtres.

S'il n'y avait pas d'autre rapport entre celui-ci et celles-là, il faudrait toujours regarder comme un fait certain que toutes ces confessions de foi, sans distinction, ont pris naissance sous la même influence, par suite des mêmes besoins et des mêmes dangers de l'Église catholique, et sous l'inspiration d'un même esprit théologique.

Mais ce n'est pas tout. Il y a eu certainement une sorte de rapport de filiation entre le Symbole des Apôtres et les règles de foi du second siècle et du commencement du troisième. Mais ce rapport est

précisément le contraire de celui que supposent ceux qui veulent voir dans celles-ci une imitation ou des souvenirs de celui-là. Les règles de foi ne sont pas des copies du Credo ; c'est, au contraire, le Credo qui a emprunté un grand nombre de ses articles aux règles de foi.

Prenez pour cadre la formule qui, à la fin du second siècle ou au commencement du troisième, servait de profession de foi aux catéchumènes ; complétez-la par les articles que contiennent les règles de foi, en particulier la première des trois de Tertullien, et vous aurez le Symbole des Apôtres tel qu'il était à Alexandrie, à Rome, à Aquilée, dans l'Afrique proconsulaire, à la fin du quatrième siècle.

Notre formulaire dérive à la fois de la formule qui, d'après ce que nous apprend Tertullien, servait de profession de foi aux néophytes au moment où ils allaient être admis par le baptême dans l'Église, et des diverses règles de foi que les défenseurs de l'Église catholique opposèrent aux hérésies dans la seconde moitié du deuxième siècle et au commencement du troisième. Ce double fait trouvera sa preuve dans la seconde partie de cet essai.

CHAPITRE II

Le Symbole des Apôtres apparaît pour la première fois dans la seconde moitié du troisième siècle.

§ 1

On n'a une preuve positive de l'existence du Symbole des Apôtres que dans la seconde moitié du troisième siècle. Le Symbole [1] qui, du temps de saint Cyprien, servait de profession de foi aux catéchumènes, et dont on trouve quelques articles dans deux des lettres de ce Père [2] est déjà sinon identique, du moins fort analogue à celui qui fut plus tard en usage dans la plupart des Églises latines.

Saint Cyprien le tenait-il pour l'œuvre des Apô-

1. Saint Cyprien n'est pas le premier qui ait donné le nom de Symbole à la profession de foi des catéchumènes. Origène et Tertullien désignaient aussi de ce nom celle qui était en usage de leur temps.

2. Eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse *Deum Patrem*, eundem *Filium Christum*, eundem *Spiritum Sanctum...* Cum dicunt (les novatiens) : *Credis remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Eclesiam?* mentiuntur in interrogatione, quando non habent Ecclesiam. *Cypriani Opera*, 3e édit. Oxonii, 1700, p. 296, *Epist.* 69 *ad Magnum.* Et ailleurs : *Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam?* Ibid., p. 301, Epist. 70 *ad Januarium et cæteros episcopos numidos.*

tres? A la rigueur, ce ne serait pas impossible; c'est cependant peu probable; dans tous les cas, il n'y a pas un seul mot dans ses écrits qui puisse nous le faire croire, et il est bien difficile de supposer que ce Père de l'Église, qui attachait une importance extrême à la tradition, eût négligé d'indiquer l'origine apostolique de cette pièce s'il l'avait crue, en effet, de la main des disciples immédiats de Jésus-Christ, surtout quand on considère que son argumentation contre les novatiens aurait été par là plus forte et plus concluante. Ce qui est certain, c'est qu'il la désigna non sous le titre de Symbole des Apôtres, mais sous celui de « Symbole avec lequel nous administrons le baptême », *Symbolo quo et nos baptizare*.

A peu près à la même époque, un formulaire du même genre, qui est certainement une des plus anciennes formes de notre Symbole des Apôtres, était en usage dans quelques Églises de l'Asie Mineure, probablement dans celle d'Antioche. Comme celui dont parle saint Cyprien, il servait aussi de profession de foi aux catéchumènes qui allaient être admis par le baptême dans l'Église. On sait même à quel moment précis de cette cérémonie il devait être prononcé. Ce Credo est rapporté, dans un ouvrage apocryphe[1] portant le titre de *Consti-*

1. *Constitutiones apostolicæ*, lib. VII, cap. 42. Voyez le Sym-

tutions apostoliques, Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Mais, quoique cet ouvrage mérite peu de confiance, on ne saurait douter que le faussaire, qui est auteur de la partie dans laquelle ce formulaire se trouve, n'ait décrit ce qui se passait de son temps dans la cérémonie du baptême, et comme cette partie est de la fin du troisième siècle, on peut admettre que ce Symbole n'était pas de beaucoup postérieur au milieu de ce siècle [1]. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer qu'il est présenté ici comme l'œuvre des Apôtres, puisque l'ouvrage tout entier leur est attribué; mais il faut ajouter que cet écrit ne jouit de quelque considération que bien longtemps après.

Il est encore un autre formulaire semblable qui doit être aussi de la seconde moitié du troisième siècle: c'est celui qui se trouve dans les canons de l'Église copte [2]. On a quelques raisons de croire qu'à cette époque, il était en usage dans tout le patriarcat d'Alexandrie.

Ces trois Symboles des Apôtres sont, selon toutes les vraisemblances, les plus anciens. Il est certain,

bole des Apôtres rapporté dans cet ouvrage, dans l'appendice nº 3.

1. Quamvis, nostra ætate vix dubitare liceat, *Constitutiones apostolicas* ante exitum seculi tertii esse compositas, nihilomnus concedant periti, symbolum saltem nonnihil antiquius esse debere. Walch, *Bibliotheca symbolica*, p. 23.

2. Bunsen, *Hippolytus*, édit. anglaise, t. I, p. 496.

du moins, qu'on n'en connaît pas qui remontent plus haut.

Ce n'est cependant que cent ans après, c'est-à-dire vers la fin du quatrième siècle, qu'on parle de ce formulaire sous le nom de Symbole des Apôtres. Et non-seulement on en connaît alors l'origine apostolique, mais on sait aussi à quel moment et dans quelle intention les Apôtres l'avaient composé. Il n'est pas inutile de faire remarquer que c'est en Italie que ces opinions nouvelles sur le Symbole prirent naissance, qu'elles ne se répandirent, avec les développements qu'on leur donna plus tard, que dans les Églises latines, et qu'on n'en trouve pas la moindre trace dans les Églises de l'Orient, qui n'en entendirent peut-être jamais parler, ou qui, si elles en eurent connaissance, les repoussèrent avec mépris comme des imaginations frivoles et d'inutiles nouveautés.

Saint Ambroise, évêque de Milan, est le premier qui le désigne sous ce titre. Il rapporte que l'Église de Rome le possède dans son intégrité; il le tient pour une pièce authentique, et, par conséquent, pour une règle de foi d'une incontestable autorité [1]; enfin il nous fait connaître dans quelles

1. Credatur Symbolo apostolorum, quod Ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat. *Epist. ad Siricium.*

circonstances et dans quel but il fut composé. « Les douze Apôtres, dit-il, comme des ouvriers habiles, s'étant entendus, fabriquèrent, sous l'inspiration de la foi, la clef, car j'appelle une clef ce Symbole qui ouvre les ténèbres du diable, pour que la lumière du Christ y puisse pénétrer »[1].

Rufin, prêtre d'Aquilée, à la fin du quatrième siècle, rapporte aussi ce fait, mais avec de plus nombreux détails, dans un écrit consacré à l'explication du Symbole des Apôtres. « Nous tenons de nos pères, dit-il, que les Apôtres, après l'ascension du Seigneur, et avant de se séparer pour prêcher l'Évangile à toutes les nations, arrêtèrent en commun une règle pour leur futur enseignement, pour prévenir le malheur d'exposer, après leur séparation, des croyances différentes à ceux qu'ils appelleraient à la foi[2]. S'étant donc réunis et pleins du Saint-Esprit, ils se communiquèrent leurs sentiments et composèrent cet abrégé des vérités qu'ils allaient annoncer au monde, et qu'ils devaient donner pour règle de foi aux croyants »[3].

1. Duodecim apostoli velut periti artifices in unium convenientes, clavem suo consilio conflaverunt, clavem enim quandam ipsum symbolum dixerim per quod reserantur diaboli tenebræ, ut lux Christi adveniat. *Ambrosii Opera*. Paris, 1669, p. 733, *Sermo* 38.

2. Voilà certes des paroles peu respectueuses pour l'infaillibilité apostolique, comme M. Viguié le fait remarquer avec raison dans *le Symbole des Apôtres*, p. 12.

3. Tradunt majores nostri quod, post ascensionem, Domini

Le récit de Rufin a-t-il quelque valeur historique ? Il ne le paraît pas. Il se fonde sur une tradition qu'il tenait, à ce qu'il assure, de ses pères, mais dont, saint Ambroise excepté, personne n'avait parlé avant lui. Cela veut dire tout simplement qu'au quatrième siècle, là où le Symbole des Apôtres était connu, l'histoire rapportée par Rufin était racontée pour expliquer le titre sous lequel ce formulaire était alors désigné.

Cette tradition manque de garantie historique, et, à un plus haut degré encore, de vraisemblance. Quelle apparence que les Apôtres aient senti le besoin de se tracer une règle de prédication, touchant des événements qui s'étaient passés sous leurs yeux et sur des croyances dont leurs cœurs débordaient? Comment se figurer qu'ils aient pu penser à prendre des mesures contre les défaillances de leur mé-

cum per adventum Spiritus Sancti super singulos quosque apostolos igneæ linguæ sedissent, ut loquelis diversis variisque loquerentur, per quod eis nulla gens extera, nulla linguæ barbaries inaccessa videretur et invia, præceptum eis a Domino datum ob prædicandum Dei verbum, ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ob invicem normam prius futuræ sibi prædicationis in commune constituunt, ne forte alius ab alio abducti, diversum aliquid his qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi, et Spiritu Sancto repleti, breve istud futuræ sibi, ut diximus, prædicationis indicium, conferendo in unum quod sentiebat unusquisque componunt, atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt. Rufin, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, p. 154, à la fin de *Cypriani Opera.* Oxford, 1700, in-fol.

moire, de leurs sentiments et de leur intelligence[1] ? Rien de plus contraire à la nature des choses et à ce que nous savons de l'ardeur religieuse des premiers chrétiens.

La supposition qui est à la base de cette tradition que les Apôtres, le lendemain de l'Ascension ou de la Pentecôte, ou même plus tard[2], se séparèrent pour se répandre sur la surface du globe, sans espoir de se voir jamais réunis, est en pleine contradiction avec l'histoire. Ils ne quittèrent Jérusalem ni de longtemps ni tous à la fois. La ville sainte resta, presque jusqu'au moment où elle fut détruite, leur centre d'action[3]. Ceux qui en partaient pour aller prêcher l'Évangile au loin y revenaient, d'ordinaire, pour en repartir encore pour une mission nouvelle[4].

1. Crainte chimérique, ainsi que le fait observer Chamier, puisqu'ils avaient le Saint-Esprit qui les guidait en toutes choses. *Panstratia*, lib. IX, cap. 10, § 13. Vossius fait la même observation. Après avoir fait remarquer que la légende racontée par Rufin supposerait nécessairement que les Apôtres n'avaient pas une bien grande confiance dans leur foi, il ajoute : « Atqui repleti erant Spiritu Sancto; gnari etiam Deum promisisse ducturum se eos in omnem veritatem, et pro occasione rerum, in os iis ingesturum quod dicerent. » *De tribus Symbolis*, p. 11, *Dissert. prima*, § 14.

2. Baronius sentit la nécessité de modifier quelque peu la tradition rapportée par Rufin. Il retarda le moment de la séparation des Apôtres jusqu'à la quatorzième année après l'ascension de Jésus-Christ. Cette correction ne rend la légende ni plus vraisemblable ni plus conforme à l'histoire apostolique.

3. *Actes* XI, 1, 22; XV, 6, 22; XXI, 17 et suiv.

4. *Actes* VIII, 14 et 25; IX, 32, 39, 43; XI, 2; *Galates* II, 11.

Il y eut toujours entre les Apôtres des relations continues [1]. Saint Paul lui-même, qui s'était fait une loi d'agir en dehors de l'influence des douze [1], fut obligé à plusieurs reprises, par diverses circonstances, de se rendre à Jérusalem pour les consulter et s'entendre avec eux [2].

Ajoutons, enfin, qu'il n'est pas un seul des Pères des Églises de l'Orient qui connaisse la tradition rapportée par Ambroise et par Rufin. Cyrille, qui fut évêque de Jérusalem de 350 à 386, a consacré dix-huit catéchèses à l'explication du Symbole des Apôtres. Il eut naturellement à parler de l'origine de ce formulaire. Le présenta-t-il comme l'œuvre des premiers prédicateurs du christianisme ? Bien loin de là. Il le rapporta à la nécessité dans laquelle s'étaient trouvés les conducteurs des Églises de dresser un résumé des croyances chrétiennes à l'usage de ceux auxquels leurs occupations ou leur défaut de culture ne permettaient pas d'étudier les saintes Écritures. « Comme tout le monde, dit-il, ne peut pas lire les Écritures, que l'ignorance empêche les uns et les affaires les autres de se pénétrer de la connaissance des vérités chrétiennes, on a pris soin, pour que leurs âmes ne se perdissent pas faute d'instruction, de renfermer en quelques articles,

1. *Galates* I, 17-19 ; II, 1.
2. *Actes* XV, 2 ; XVIII, 18 ; XXI, 17 et suiv.

dans le Symbole, toute la doctrine du salut [1]. » Et il ajoute un peu plus loin : « Ce n'est pas arbitrairement qu'on l'a dressé. On l'a tiré de l'Écriture tout entière, dont on a recueilli les points les plus importants pour en faire une règle de foi » [2].

En Occident, à la fin du quatrième siècle, si l'on excepte saint Ambroise et Rufin, cette tradition est entièrement inconnue. Saint Augustin n'en dit pas un seul mot. Il n'attribue jamais le Symbole aux Apôtres; il pense qu'on l'a rédigé dans l'intention de donner aux catéchumènes un résumé clair et bien ordonné des croyances chrétiennes, qu'ils pussent apprendre facilement et qui fût propre à rester gravé à jamais dans leur mémoire [3]. Tel est aussi le sentiment d'Eucher, évêque de Lyon au cinquième siècle. Dans sa première homélie sur le

1. Ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντες δυνάνται τὰς γραφὰς αναγινώσκειν, ἀλλὰ τοὺς μὲν ἰδιωτεία, τούς δὲ ἀσχολία τις ἐμποδίζει πρὸς τὴν γνῶσιν, ὑπὲρ τοῦ μὴ τὴν ψυχήν ἐξ ἀμαθίας ἀπολέσθαι, ἐν ὀλίγοις τοῖς στίχοις τὸ πὰν δόγμα τῆς πίστεως περιλαμβάνομεν. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, éd. Milles. Oxford, 1703, p. 75; *Catech.* V, § 7.

2. Ἀ γὰρ ὡς ἔδοξεν ἀνθρώποις συνετέθη τὰ τῆς πιστεως, ἀλλ' ἐκ πάσης γραφῆς τὰ καιριώτατα συλλεχθέντα, μίαν ἀναπληροῖ τήν τῆς πίστεως διδασκαλίαν. *Ibid.*, p. 76; *Catech.* V, § 7.

3. In sanctis scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea (les vérités contenues dans le Symbole des Apôtres) multis modis posita soletis audire. Sed collecta breviter et in ordinem certum redacta atque constricta tradenda sunt vobis (les catéchumènes), ut fides vestra ædificetur, et confessio præparetur, et memoria non gravetur. *Augustini Opera*, éd. Gaume. Paris, t. V, col. 1371.

Symbole, il dit que les conducteurs des Églises, dans leur sollicitude pour le salut du peuple, ont condensé les principaux enseignements des Écritures, en un résumé auquel ils donnèrent le nom de Symbole [1]. Bien d'autres écrivains de l'Église latine ne parlent pas différemment de l'origine de ce formulaire [2].

§ 2

La tradition mentionnée par Rufin gagna cependant du terrain, principalement dans les Églises d'Afrique ; et naturellement, en se répandant, elle

1. Ecclesiarum patres de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida Sacramentis. Disponentes itaque ad animarum pastum salubre convivium, collegerunt verba brevia et certa, expedita sententiis, sed diffusa mysteriis, et hoc symbolum nominaverunt. De canonicis itaque lectionibus facta est in unum pretiosa collatio, augusta sermonibus, sed divisa sensibus, et de utroque testamento totius corporis virtus in paucas est diffusa sententias. Eucher, *Homelia I de Symbolo.*

2. Thomas d'Aquin s'exprime dans le même sens : Veritas fidei in sacra scriptura diffuse continetur, et variis modis, et quibusdam obscure, ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem : quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum ; quod quidem non est additum sacræ scripturæ, sed potius ex sacra scriptura sumptum. *Summa*, pars II, quæst. 1, articul. 9.

prit de nouveaux développements. *Crescit eundo*, c'est le propre de la légende. Au commencement du sixième siècle, on savait très-exactement la manière dont le Symbole avait été composé, et la part que chaque apôtre avait prise à sa rédaction. A vrai dire, ils n'avaient été en cette circonstance que des instruments passifs; Dieu avait parlé par leur bouche. Dans la conférence qu'ils avaient eue avant de se séparer, dans le but de fixer le thème invariable de leur prédication, chacun d'eux, par inspiration du Saint-Esprit, avait prononcé un article du Credo :

Pierre dit : Je crois en Dieu, le Père tout-puissant;
Jean : Créateur du ciel et de la terre;
Jacques : Et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur;
André : Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie;
Philippe : Il a souffert sous Ponce Pilate; il a été crucifié; il est mort; il a été enseveli;
Thomas : Il est descendu aux enfers; le troisième jour, il est ressuscité des morts;
Barthélemy : Il est monté au ciel; il s'est assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant;
Matthieu : De là il viendra pour juger les vivants et les morts;
Jacques, fils d'Alphée : Je crois au Saint-Esprit; la sainte Église catholique;
Simon le Zélote : La communion des saints; la rémission des péchés;
Jude, frère de Jacques : La résurrection de la chair;
Matthias : La vie éternelle. Amen.

Telle est la distribution des articles du Symbole entre les douze Apôtres, d'après le 115e sermon *De*

tempore [1]. Mais on en trouve une différente dans un autre sermon, qui est également et sans plus de raison attribué à saint Augustin. Dans celui-ci, qui est le premier du supplément des œuvres de saint Augustin par Jérôme Vignier [2], les articles du Symbole sont distribués entre les Apôtres de la manière suivante [3] :

Pierre dit : Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre;

André : Et en Jésus-Christ, son Fils, notre unique Seigneur [4];

Jacques : Qui a été conçu du Saint-Esprit et qui est né de la Vierge Marie;

Jean : Il a souffert sous Ponce Pilate; il a été crucifié, il est mort; il a été enseveli;

Thomas : Il est descendu aux enfers; le troisième jour il est ressuscité des morts;

Jacques [5] : Il est monté au ciel; il s'est assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant;

Philippe : Il viendra de là pour juger les vivants et les morts;

Barthélemy : Je crois au Saint-Esprit;

Matthieu : La sainte Église catholique; la communion des saints;

1. Ce sermon est le 241e de l'Appendix dans *Augustini Opera*, t. V, col. 2972.

2. *Supplementum Operum S. Augustini*. Paris, 1654, 2 vol. in-fol.

3. C'est le 240e de l'Appendix, *ibid.*, t. V, col. 2971 et 2972. Il faut ajouter que, dans ce sermon, chaque Apôtre donne lui-même l'explication de l'article qu'il prononce, pour bien marquer sans doute le sens dans lequel il faut l'entendre.

4. Il faut remarquer que le mot *unique* se rapporte ici à Seigneur et non à Fils; j'aurai plus loin à revenir sur cette variante.

5. C'est sans doute le fils d'Alphée.

Simon : La rémission des péchés ;
Thaddée : La résurrection de la chair ;
Matthias : La vie éternelle.

On ne saurait guère douter que l'idée d'attribuer à chaque Apôtre un des articles du Credo ne soit sortie, par extension, d'une expression un peu vague de Rufin. « Les Apôtres, dit-il, composèrent le Symbole en réunissant en une seule pièce ce que chacun d'eux pensait, » *conferendo in unum quod sentiebat unusquisque* [1]. Ce que chacun d'eux pensait, c'est ce que chacun d'eux avait dit dans cette mémorable conférence. Chaque article appartenait donc en propre à un Apôtre, et avait été dicté par lui. C'est bien là un des procédés par lesquels les légendes se développent et s'étendent. On presse un mot, on prend à la lettre une expression figurée, et il surgit aussitôt un fait nouveau qui vient s'ajouter à ceux qui étaient déjà acquis.

Ce qui est étrange, c'est que la distribution des articles du Credo entre les divers Apôtres soit toujours restée flottante [2]. On vient de voir qu'elle diffère dans les deux sermons, 115e *De tempore* et le

1. *Rufini Expositio in Symbolum apostolorum*, p. 154.

2. Ne serait-ce pas là une preuve que l'intérêt qu'on avait jusqu'alors attaché à ce formulaire commençait à baisser? Je rapporterai plus loin un fait qui montre qu'on mettait peu de soin, au neuvième siècle, dans les Églises frankes, à le faire apprendre aux catéchumènes.

premier du Supplément de Vignier ; elle est autre encore dans les quelques écrits d'un âge postérieur, dans lesquels on la rencontre, par exemple dans un poëme latin composé au moyen âge sous le titre de *Floretus* et longtemps attribué à saint Bernard [1]. Le passage qui se rapporte à notre sujet est assez curieux pour mériter d'être mis sous les yeux du lecteur :

Articuli fidei sunt bis sex corde tenendi,
Quos Christi socii docuerunt pneumate pleni :
Credo Deum Patrem, *Petrus* inquit, cuncta creantem ;
Andræas dixit : Ego credo Jesum fore Christum ;
Conceptum, natum, *Jacobus*, passumque, *Joannes ;*
Infera, *Philippus*, fugit ; *Thomas*que : revixit ;
Scandit, *Bartholomæus ;* veniet censere, *Matthæus ;*
Pneuma, *Minor Jacobus ; Simon :* Peccata remittit ;
Restituit, *Judas*, carnem ; vitamque, *Matthias.*

Sous cette forme qui la rend ridicule — le mot est de Chamier [2] — et malgré les fluctuations qui devaient faire naître quelques soupçons sur sa vérité, cette légende n'a pas laissé d'avoir de nombreux partisans. Priminius au huitième siècle [3],

1. Ce poëme est imprimé dans les Œuvres de saint Bernard ; et dès l'an 1473, il a été publié plusieurs fois séparément. Il en existe une traduction française en vers de huit syllabes, dont on connaît deux éditions, l'une de Rennes, 1485, in-4, et une autre in-8, sans lieu ni date. Migne, *Dictionn. des Apocryphes*, t. II, p. 113 et 114.

2. Res autem habet aliquid ridiculum, quum finguntur omnes apostoli quasi centonem confecisse, singulis suam particulam adjicientibus. Chamier, *Panstratia*, lib. IV, cap. 10, § 12.

3. Mabillon, *Vetera analecta*, t. IV, p. 575.

Ghœrbald, évêque de Liége, au siècle suivant [1], Albert de Padoue au commencement du quatorzième, Gabriel Biel au quinzième, d'autres encore moins connus, reproduisent l'une ou l'autre des divisions précédentes ou en imaginent de nouvelles.

§ 3

On ne s'est pas contenté d'adopter cette légende; on a voulu en prouver la vérité historique par une interprétation, aussi absurde toutefois que la légende elle-même, du mot Symbole, σύμβολον, par lequel ce formulaire est désigné. Ce mot, dit Gabriel Biel, dérive de *sym* (συν) qui veut dire *avec*, et de *bole* (βολος) qui signifie *morceau, partie*. Cette

1. Symbolum vero quod duodecim apostoli, unusquisque versiculum suum edidit; sicut duodecim fuerunt apostoli, duodecim versiculos ediderunt ad nostram fidem et credulitatem. *Ghærbaldi episcopi Leodiensis instructio pastoralis ad gregem suum,* dans *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio,* de Martène et Durand, t. VII, col. 17. L'opinion soutenue par Ghærbald que le Credo doit être divisé en douze articles, parce que chacun des douze Apôtres en avait composé un, est une conséquence même de notre légende. Guillaume Durand de Saint-Pourçain la repousse, non sans quelque mépris, tout en rapportant cependant aux Apôtres la composition du Symbole. Alii assignant, dit-il, distinctionem et numerum articulorum secundum numerum apostolorum, qui primum Symbolum condiderunt. Sed quia talis assignatio per accidens est et nimis artificialis, ideo dimittitur. *Sentent.*, lib. III, dist. 25, quart. 2, nº 9.

confession de foi a donc été appelée Symbole, parce qu'elle est un composé de parties diverses, *particularum collectio :* chaque Apôtre y a fourni son morceau, *quilibet Apostolorum particulam suam, quasi bolum suum apposuit.* [1]

Cette belle explication n'est pas cependant de l'invention de Gabriel Biel. Elle avait cours depuis longtemps parmi les érudits du moyen âge. On la trouve déjà dans une exposition du Symbole de Joslen, évêque de Soissons au douzième siècle. De qui celui-ci la tenait-il? Je l'ignore; je n'ai pas su en découvrir le premier auteur, et je le regrette, car je ne connais pas de spectacle plus riche en utiles enseignements que celui des efforts que fait l'esprit humain, une fois qu'il est dans le faux, pour se prouver à lui-même qu'il est en pleine possession de la vérité. Quoi qu'il en soit, ce que dit Joslen sur ce sujet mérite d'être connu du lecteur. « Le mot Symbole, dit-il, est composé de *syn*, préposition grecque et de *bole*. *Syn*, signifie avec, et *bole*, bouchée, c'est-à-dire ce que la bouche peut prendre à la fois de pain ou de nourriture. De même donc que plusieurs convives font un pique-nique, c'est-à-dire un repas en commun, auquel chacun apporte sa portion, de même firent, on

1. Gabriel Biel, *Epitome seu collectorium circa Lombardi sententiarum libros*, lib. III, dist. 23, § 1.

» le sait, les saints Apôtres... Pour qu'il n'y eût » pas de désaccord dans la prédication des Apôtres, » avant de se séparer, ils se réunirent et firent un » pique-nique spirituel, je veux dire le Symbole, » dans lequel sans doute ne furent pas spéciale» ment comprises toutes les parties de la foi, mais » seulement douze sentences, comme ils étaient » eux-mêmes douze, Matthias ayant été déjà sub» stitué à Judas, de sorte que chacun d'eux apporta » la sienne »[1].

Rapporter cette explication de la fable racontée dans les sermons 115e *De tempore* et le premier du supplément de Vignier, c'est la juger. « Cette mauvaise plaisanterie de Biel et des autres scolastiques de son espèce, dit itsius, ne mérite pas une réfutation. »[2]

1. Symbolum nomen est compositum ex *Syn*, græca præpositione, et *bolo*. Syn id est cum, unde quod nos conjuga, græcus synjuga dicit. Bolus buccata est, id est quantum panis vel cibi bucca simul capit. Sicut ergo multi convivæ confram faciunt, id est commune convivium, et unusquisque pro se ponit, ita et sancti Apostoli fecisse noscuntur... Ne discors esset fidei prædicatio in numerosis Apostolis, antequam dividerentur, convenerunt, confram spiritualem confecerunt, id est Symbolum, in quo quidem non omnes partes fidei specialiter complexi sunt, sed duodecim tantum sententiæ, sicut ipsi duodecim erant, substituto jam Matthia pro Juda, ita ut unusquisque suum poneret. *Josleni episcopi Suecionensis expositio Symboli*, dans *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, ed. Martène et Durand, t. IX, col. 1102 et 1103.

2. Witsius, *In Symbolum exercit.* 1, § 8.

Mais si ceux qui soutiennent encore que le Credo est d'origine apostolique n'en appellent plus à cette singulière étymologie du mot symbole, ils sont d'avis toutefois que ce terme implique qu'il est l'œuvre des Apôtres. Le mot symbole, σύμβολον, disent-ils, signifie réunion ; ce nom donné au Credo marque par conséquent qu'il est une œuvre collective. Et de quels anciens docteurs pourrait-il être l'œuvre collective, sinon des Apôtres? Le titre de Symbole des Apôtres, par lequel il a été toujours désigné, n'en est-il pas à lui seul une preuve suffisante?

Soit, répond Witsius : symbole signifie réunion, mais réunion, non d'auteurs, mais d'articles. [1]

La réplique est bien trouvée ; mais le fait est que ce mot n'a jamais eu cette signification [2], et que les anciens écrivains ecclésiastiques ne l'ont pris ni dans le sens d'une réunion d'auteurs, ni dans celui d'une réunion d'articles.

Dans le grec classique, il a le sens de signe, de marque distinctive. A Athènes, on donnait le nom de symbole au billet remis aux citoyens que le

1. Non ob colligentium, sed ob collectorum pluralitatem. Witsius, *In Symbolum exercit.* I, § 8.

2. Le mot grec qui signifie assemblage, réunion, est συμβολή et non σύμβολον. C'est par suite d'une confusion de ces deux termes qu'on a cru pouvoir expliquer le mot symbole, σύμβολον, par *collatio*, réunion. K. Matthes, *Compar. Symbolik aller christ. Confessionen*, p. 32.

sort avait désignés pour être juges dans une affaire. On appelait encore symbole, le billet qui servait de permis de séjour aux étrangers, comme aussi le cachet qu'on remettait à l'ordonnateur d'un banquet et contre lequel chaque convive devait ensuite payer son écot.

Quel sens lui donnent les anciens écrivains ecclésiastiques ?

Saint Cyprien le prend dans la même acception que nous ; c'est pour lui un formulaire. « Qu'on ne dise pas, ce sont ses propres paroles, que les novatiens baptisent avec un autre symbole que nous » [1].

Rufin l'explique par *indicium vel signum*, une marque, un signe. Notre formulaire s'appelle le Symbole, parce qu'il est le signe, la marque, le mot d'ordre auquel les chrétiens se reconnaissent au milieu des infidèles, païens ou hérétiques, de même que, dans les guerres civiles, les partisans de chacune des factions ennemies se reconnaissent entre eux et se distinguent de leurs adversaires par un mot qui leur est particulier [2].

1. *Cypriani Opera*, p. 296, *Epist.* 69, *ad Magn.*

2. Symbolum græce indicium dici potest... indicium vel signum... per quod agnosceretur is qui Christum non secundum apostolicas regulas prædicaret... ut si fore occurreret quis de quo dubitatur, interrogatus symbolum prodat, si sit hostis an socius. Rufin, *Expos. in Symbolum Apostolor.*, p. 154.

Tel est aussi le sens qu'y attache saint Augustin. On appelle, selon lui, ce formulaire le Symbole, parce que le chrétien fidèle, en confessant ce résumé de la foi reçue par l'Église, se fait reconnaître comme à un signe donné [1].

Maxime de Turin ne l'entend pas autrement. Les Apôtres donnèrent, selon lui, à l'Église le mystère du Symbole [2] comme un signe propre à en faire distinguer les membres des hérétiques et des infidèles [3].

1. Quod ideo Symbolum dicitur, quia ibi nostræ societatis fides placita continetur, et ejus confessione tanquam signo dato christianus fidelis agnoscitur. *Augustini Opera*, t. V, col. 1379, *Sermo* 214, § 12. Saint Augustin donne cette autre explication du mot Symbole : Symbolum autem nuncupatur a similitudine quadam, translato vocabulo, quo symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur. Et vestra societas est commercium spiritualium, ut similis sitis negotiatoribus bonam margaritam quærentibus, hoc est charitas. *Augustini Opera*, t. V, col. 1351, *Sermo* 212, § 1. Le Symbole des Apôtres, confession de foi des chrétiens, serait, d'après cette explication, une sorte de contrat qui liait les chrétiens entre eux. On l'enseignait aux catéchumènes pour leur apprendre à quoi ils s'engageaient en entrant dans la société chrétienne ; et en le récitant ensuite eux-mêmes devant l'assemblée des fidèles, au moment où ils allaient recevoir le baptême, ils adhéraient à ce contrat et s'engageaient à l'observer.

2. Le Symbole des Apôtres est appelé un mystère, parce qu'il n'était communiqué qu'à ceux qui étaient admis dans l'Église par le baptême.

3. Beati apostoli mysterium symboli tradiderunt, ut signaculum symboli inter fidos perfidosque secerneret et alienus a fide atque hostis appareret Ecclesiæ qui aut tanquam baptizatus nescisset, aut tanquam hæreticus corrupisset. *Leo Magnus, Maximus Taurinensis*, etc., ed. Theoph. Raynaud, p. 239.

Et c'est ainsi qu'on l'entend encore dans l'Église catholique. « Ce mot, qui vient du grec, dit Des Odoards Fantin, signifie *marque, caractère, signe* [1]. Le Symbole est le signe auquel l'Église connaît ses véritables enfants [2]. » Ceux-là même qui prennent le Credo pour l'œuvre des apôtres ne donnent pas une autre signification au mot Symbole. « Il signifie, dit le père Le Brun, un signe duquel on convient pour distinguer une chose d'avec une autre. Dans les troupes, le mot du guet est un symbole qui fait distinguer le soldat de l'armée d'avec l'ennemi; et dans la milice chrétienne, la récitation du Credo a fait distinguer les chrétiens d'avec ceux qui ne l'étaient pas. De là est venue cette ancienne manière de parler : Donnez le signe, dites le Symbole, *da signum, da Symbolum*. Il est nommé pour ce sujet le Symbole de la foi ou des chrétiens [3]. »

J. G. Vossius et, avec lui, la plupart des théologiens réformés du dix-septième siècle qui se sont occupés de ce sujet expliquent le mot Symbole dans le même sens. Ce nom, disent-ils, a été donné à la profession de foi que les catéchumènes récitaient au

1. C'est l'auteur lui-même qui souligne ces mots.

2. Des Odoards Fantin, *Dictionn. du gouvernement, des lois, des usages et de la discipline de l'Église*, t. VI, p. 162.

3. *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, t. I, p. 241 et 242.

moment de leur baptême, parce qu'elle est le signe par lequel ceux qui se vouent au service du Christ se distinguent des déserteurs de la foi et de tous ceux qui corrompent la doctrine du salut [1], ou bien encore parce qu'elle est comme la signature que le nouveau fidèle appose au contrat par lequel il s'engage envers Dieu dans la cérémonie du baptême [2].

Cette interprétation se trouve confirmée par cette circonstance qu'on ne l'enseignait qu'aux catéchumènes, et seulement au moment où ils allaient être admis par le baptême au nombre des membres effectifs de l'Église, et encore par cette autre qu'il était défendu de le mettre par écrit, et de le faire connaître à quiconque n'appartenait pas à la société des vrais fidèles [3]. Le Symbole était évidemment pour les chrétiens de cette époque ce qu'étaient pour les initiés aux mystères païens les paroles qu'on leur communiquait au moment de leur réception, pour qu'ils pussent se faire reconnaître.

Peut-être, dit Néander, le mot Symbole ne fut,

1. Non paullo verisimilius est, confessionem hanc fidei eo symbolum vocari, quia hac velut tessera, ac signo militari, omnes qui Christo se militari sacramento vere obstrinxerunt, ab desertoribus et omnibus qui doctrinam salutarem adulterant, nullo negotio liceat discernere. J. G. Vossius, *De tribus Symbolis*, p. 14, *Dissert. prima*, § 19.

2. Vel dicamus, non a militari, sed a contractuum tessera nomen id accepisse. Est enim tessera pacti, quod in baptismo inimus cum Deo. *Ibid., Dissert. prima*, § 20.

3. Tout ceci sera expliqué dans la 2e partie.

dans le principe, que la dénomination de la formule du baptême et ne fut transporté que plus tard à la confession de foi [1]. Cette conjecture est d'autant plus vraisemblable que le Symbole des Apôtres n'eut pas d'autre emploi, dans les huit ou neuf premiers siècles de l'Église, qu'à servir de profession de foi aux catéchumènes au moment de leur baptême. On a déjà vu, que, du temps de Cyprien, la formule du baptême était désignée par ce terme, et on peut croire qu'il en était de même, à cette époque, en Orient. Il est dit du moins dans un écrit contre Nestorius que, par ses erreurs, ce sectaire s'était mis en opposition avec le Symbole avec lequel il avait été baptisé [2], et une citation qui en est faite montre qu'on veut parler du Symbole de l'Église d'Antioche [3].

1. Néander, *Allgem. Geschichte der christl. Religion*, t. I, p. 354, note 2.

2. Expression tout à fait identique à celle qu'emploie saint Cyprien : *quo et nos baptizare, Epist.* 69 *ad Magnum*, § 7.

3. Coletti, *Sacrosancta concilia*, t. III, p. 888 et suiv.

CHAPITRE III

Le Symbole des Apôtres n'a été reçu à aucune époque dans toutes les Églises.

C'était un usage qui remontait aux premiers temps du christianisme, de n'admettre au nombre des fidèles que ceux qui déclaraient adhérer à la foi chrétienne. On connaît par Tertullien la formule par laquelle les néophytes faisaient de son temps cette déclaration [1]. Un peu plus tard, dans la seconde moitié du troisième siècle, le Symbole des Apôtres était employé dans un certain nombre d'Églises, pour profession de foi, au moment du baptême. On le sait avec une entière certitude, par le témoignage de saint Cyprien, pour les Églises d'Afrique [2], et par les Constitutions apostoliques, pour celle d'Antioche [3], et par conséquent aussi pour les Églises qui se rattachaient à ce grand centre ecclésiastique. On a les plus fortes raisons de croire qu'il en était de même à Alexandrie et dans les Églises

1. Tertullien, *De corona militari*, § 3; *De baptismo*, § 6. Je reviendrai sur cette formule dans la 2e partie, chap. 3, § 2.

2. *Cypriani Opera*, p. 296. *Epistola* 69 *ad Magnum*, § 7.

3. Le Symbole des Apôtres rapporté dans les Constitutions apostoliques, lib. VII, cap. 41, était en usage à Antioche, on a du moins quelques raisons de le croire.

qui en dépendaient, dans la plupart, sinon dans toutes celles de l'Italie, et très-vraisemblablement aussi dans celle de Jérusalem [1]. L'ancienne formule du temps de Tertullien était-elle en usage partout ailleurs? Je l'ignore, mais ce qui est certain, c'est qu'à la fin du quatrième siècle, la profession de foi que récitaient les catéchumènes avant d'être admis au baptême, dans les Églises de Constantinople, dans la plupart de celles de l'Asie Mineure, dans toutes celles de l'Espagne et de la Gaule méridionale, était, non le Symbole des Apôtres, mais le Symbole du concile œcuménique de Nicée, ou celui du premier concile œcuménique de Constantinople. Le fait est peu connu, il convient de le mettre en pleine lumière.

En 364, le concile de Laodicée décrète que quiconque aspire au baptême doit apprendre le Symbole de la foi et le réciter à l'évêque ou au prêtre, à la cinquième férie de la dernière semaine avant Pâques [2]. Le Symbole de la foi dont il

1. Le Symbole des Apôtres, en usage à Jérusalem du temps de Cyrille, évêque de cette ville, offre de grandes ressemblances avec celui des Constitutions apostoliques, et selon toutes les vraisemblances, il en dérive. Georg. Bull, *Judicium Ecclesiæ catholicæ*, Oxonii, 1696, in-8°, p. 135 et suiv. Il fut probablement apporté d'Antioche à Jérusalem vers la fin du troisième siècle.

2. Οτι δεῖ τοὺς φωτιζόμενους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν, καὶ τῇ πέμπτῃ

est ici question est le Symbole du concile de Nicée, comme le fait remarquer Renaudot [1].

Au siècle suivant, l'empereur Basilisque, quelque favorable qu'il fût à l'arianisme, déclare que, de son temps, tout le monde était baptisé avec le Symbole du concile de Nicée, et qu'il en avait été de même des chrétiens qui avaient vécu avant eux [2].

Son successeur, l'empereur Zénon, prescrit, dans son Hénoticon, d'administrer le baptême avec le Symbole du concile de Nicée et défend de se servir,

τοῦ ἑβδομάδος ἀπαγγέλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις. *Canon* 46, *Sacrosancta Concilia,* éd. Labbe et Cossart, t. I, col. 1504.

1. Ut apud Græcos πίστις, ita apud Orientales fidei vocabulum Symbolum nicænum in communi usu ecclesiastico significat. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, p. 219. Il n'est pas inutile de faire remarquer ici que, aussi longtemps que les confessions de foi dressées dans les conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople ne furent pas employées comme professions de foi des catéchumènes; elles furent constamment désignées par les écrivains grecs par le mot de πίστις. (Voyez Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel,* p. 24-26, note 28). Mais, lorsque, à partir du cinquième siècle, elles servirent à cet usage dans les Églises de l'Orient, elles ne furent plus désignées que par le nom de Symbole, Σύμβολον. Ce changement de dénomination fut évidemment le résultat du nouvel emploi qu'on fit de ces confessions de foi. Je ne saurais ici me ranger à l'opinion de M. Caspari, qui voit dans ce changement un effet de quelque influence que les Églises de l'Occident auraient exercée sur celles de l'Orient. Le fait que je viens de signaler me paraît venir à l'appui de la conjecture de Néander sur le sens et l'emploi primitif du mot Symbole, conjecture dont j'ai parlé à la fin du chapitre précédent.

2. Evagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 4.

en aucune Église, d'un autre Symbole ou d'une autre règle de foi [1].

Timothée, qui fut archevêque de Constantinople de 495 à 521, et Pierre Gnaphée, évêque d'Antioche, renouvellent, presque au même moment, une ancienne prescription portant que, le jour qui précède la fête de Pâques, le Symbole du concile de Nicée doit être lu pour préparer les catéchumènes au baptême [2].

Un synode, tenu à Agde en 506 par trente-cinq évêques, recommanda que, huit jours avant la fête de la résurrection du Seigneur, le Symbole du concile de Constantinople fût exposé publiquement, c'est-à-dire enseigné et expliqué aux aspirants au baptême [3].

En 589, le troisième concile de Tolède prit la même décision, sur la demande du roi Récarède,

1. Evagrius, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 14.

2. *Abrégé de l'histoire ecclésiastique de Théodore*, liv. II; Nicéphore Callixte, *Historia ecclesiastica*, lib. XV, cap. 28; J. Bona, *Rerum liturgicarum libri II*, p. 305. Timothæus Symbolum fidei trecentorum et octodecim Patrum in singulis collectis recitare præcepit. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rotomagi, 1700, in-4°, t. I, p. 85 et 375. Le Symbole de la foi des trois cent dix-huit Pères est celui du concile de Nicée.

3. Symbolum etiam placuit ab omnibus ecclesiis una die, id est, ante octo dies dominicæ resurrectionis publice in ecclesia competentibus prædicari, *Canon* 13, Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. IV, col. 1385; Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 22 et 127.

pour les Églises de l'Espagne et de la Gallicie[1]. C'est le Symbole du concile de Constantinople, et non celui des Apôtres, qui fût mis dans la liturgie mozarabique[2], adoptée, à ce qu'on croit, dans le huitième concile de Tolède en 653, mais remontant bien plus haut, et remplacée par le rituel romain seulement au onzième siècle[3].

Que conclure de ces faits, sinon que le Symbole des Apôtres n'est pas l'œuvre des hommes vénérés auxquels l'attribue la tradition née en Occident, au quatrième siècle ? Comment en effet n'aurait-il pas été en usage dans toutes les Églises chrétiennes, si les Apôtres l'avaient composé eux-mêmes pour le donner aux chrétiens comme la règle de la foi,

1. Pro reverentia sanctissimæ fidei et propter corraborandas hominum invalidas mentes, consultu piissimi et gloriosissimi domini Recaredi regis, constituit synodus ut per omnes Ecclesias Hispaniæ et Galliciæ, secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani hoc est centum quinquagenta episcoporum symbolum fidei recitetur, et priusquam dominica dicatur oratio, voce clara prædicetur, quo et fides vera manifesta sit et testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem prælibundum pectora populorum fide purificata accedunt. *Capit.* 2. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. V, col. 1009 et 1010 ; Carranza, *Summa conciliorum*, p. 335 ; King, *Historia symboli apostolorum*, cap. 1, § 37.

2. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 376 et 464.

3. J. Bona, *Rerum liturgicarum libri II*, p. 386 ; Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 12 ; *Abrégé chronologiq. de l'histoire ecclesiastiq.*, Paris, 1768, t. II, p. 264.

hanc credentibus dandam regulam, ainsi que le dit Rufin [1] ?

Il y a plus encore : dans un grand nombre d'Églises, le Symbole des Apôtres, employé d'abord pour profession de foi des catéchumènes au moment où ils allaient recevoir le baptême, fut remplacé, dans le courant du cinquième siècle, et peut-être dans quelques-unes plus tôt, par le Symbole du concile de Nicée ou par celui du premier concile de Constantinople. Il est incontestable que le Symbole des Apôtres était en usage à la fin du troisième siècle et probablement aussi pendant la plus grande partie du siècle suivant, dans l'Église d'Antioche [2]. Au commencement du sixième siècle, il n'y est plus employé ; c'est avec le Symbole du concile de Nicée que les catéchumènes font acte d'adhésion à la foi chrétienne ; on vient de voir que l'évêque Pierre Gna-

1. Si Symbolum istoc ab apostolis esset confectum, etiam omnibus orbis ecclesiis esset traditum, Vossius, *De tribus Symbolis*, p. 22, *Dissert. prima*, § 29.

2. J'ai déjà fait remarquer que, selon toutes les vraisemblances, le Symbole des Apôtres rapporté dans les Constitutions apostoliques, liv. VII, ch. 41, est celui qui était en usage dans l'Église d'Antioche. Dans tous les cas, on sait qu'il existait un Symbole des Apôtres écrit en grec, connu sous le nom de Symbole d'Antioche. Cassien le traduisit en latin, et nous avons encore une partie de cette traduction. Cassien, *De incarnatione Domini*, lib. VI, cap. 3; Hahn, *Biblioth. der Symbole*, p. 54-56.

phée n'en connaissait pas d'autre. Il est également certain que c'est le Symbole des Apôtres qu'on enseignait aux catéchumènes, à la fin du quatrième siècle et au commencement du cinquième, dans l'Église de Jérusalem. Nous avons encore les Catéchèses de Cyrille, évêque de cette ville, à cette époque, sur ce formulaire. Moins de cent ans plus tard, on y faisait usage du Symbole du concile de Nicée. A partir de ce moment, on ne connaît plus dans les Églises de l'Orient que ce dernier Symbole ou celui du premier concile de Constantinople[1]; celui des apôtres y est tombé en oubli, même dans les communautés chrétiennes où il avait longtemps servi de profession de foi aux catéchumènes.

Ce changement aurait-il été possible, si l'on avait cru que le Symbole des Apôtres fût l'œuvre des premiers prédicateurs du christianisme? On ne saurait l'admettre. Et qu'on veuille bien remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'Églises qui auraient pu apprendre comme un bruit venu de loin que ce formulaire était de la main des Apôtres; non : ce changement eut lieu précisément dans les lieux où cette tradition, si elle avait eu quelque fondement

1. J. Bona, *Rerum liturgicarum libri II*, p. 384 et 385. Exstat (le Symbole de Constantinople) in omnibus liturgiis Græcorum maronitarum, et cæterarum gentium quæ in Oriente sunt. J. Bona, *ibid.*, p. 388.

historique, aurait dû être le mieux connue et le plus solidement établie, à Jérusalem, où ce Symbole aurait été composé, s'il était en effet l'œuvre des Apôtres, à Antioche où saint Pierre et saint Paul avaient habité et longtemps enseigné. Comment une règle de foi dressée par les premiers prédicateurs du christianisme n'aurait-elle pas été un objet de respect, de vénération, dans les Églises qu'ils avaient fondées eux-mêmes? La pensée téméraire d'y en substituer une autre ne se serait certainement jamais présentée à l'esprit des fidèles. L'œuvre d'un concile ne l'aurait pas emporté sur l'œuvre des Apôtres.

CHAPITRE IV

Jusqu'au neuvième siècle, le Symbole des Apôtres n'a été exactement le même ni dans tous les temps ni dans toutes les Églises où il était en usage.

Il est un autre fait non moins décisif que le précédent contre l'origine apostolique du Symbole des Apôtres. Je veux parler des différences que, pendant des siècles, on remarque entre les exemplaires qu'on trouve employés dans les diverses Églises où ce formulaire était en usage. Pendant très-longtemps, il n'est pas deux Églises dans lesquelles il soit identiquement le même. Encore au neuvième siècle, il n'avait pas été ramené, partout où il était reçu, à un type uniforme.

Et les différences qui le distinguent d'une Église à l'autre ne consistent pas en des variantes semblables à celles qui se rencontrent dans tous les ouvrages anciens, avant l'invention de l'imprimerie. Elles sont bien autrement profondes, elles atteignent la forme et le fond. Des articles qui sont dans le Symbole des Apôtres en usage dans une Église manquent dans ceux qui sont usités dans d'autres Églises, et les articles communs sont d'ordinaire rédigés en des termes fort différents.

Pour donner au lecteur une idée générale de la

nature de ces différences, je vais mettre sous ses yeux, sous forme de tableau synoptique, trois Symboles des Apôtres d'époques et d'Églises différentes, savoir : celui qui est rapporté dans les Constitutions Apostoliques, liv. VII, ch. 42, et qui est de la seconde moitié du troisième siècle et très-vraisemblablement de l'Église d'Antioche; celui qui était reçu à Rome à la fin du quatrième siècle et que nous fait connaître Rufin, et le Symbole vulgaire, c'est-à-dire celui qui a définitivement prévalu, mais qui ne se montre pour la première fois que dans les sermons 115e et 131e *De Tempore*, et dans le premier du supplément de Vignier, sermons écrits très-probablement en Afrique, au commencement du sixième siècle.

SYMBOLE DES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES Fin du troisième siècle	SYMBOLE DE ROME D'APRÈS RUFIN Fin du quatrième siècle	SYMBOLE VULGAIRE SERMONS 115 ET 131 *De tempore* Commencement du sixième siècle
Je crois en un seul Dieu, incréé, le seul vrai Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ,	Je crois en Dieu, le Père tout-puissant;	Je crois en Dieu, le Père tout-puissant,
Créateur et conservateur de toutes choses, de qui tout dérive;		Créateur du ciel et de la terre;
Je crois au Seigneur Jésus-Christ, son Fils	Et en Jésus-Christ, son Fils uni-	Et en Jésus-Christ, son Fils uni-

SYMBOLE DES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES Fin du troisième siècle	SYMBOLE DE ROME D'APRÈS RUFIN Fin du quatrième siècle	SYMBOLE VULGAIRE SERMONS 115 ET 131 *De tempore* Commencement du sixième siècle
unique, premier-né de toute créature, engendré, avant tous les âges, par la bonne volonté de Dieu, par qui toutes choses ont été faites dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles,	que, Notre-Seigneur,	que, Notre-Seigneur,
Qui, dans ces derniers temps, est descendu du ciel, a revêtu une chair, est né de la sainte Vierge Marie, et a vécu saintement selon les lois de Dieu, son père,	Qui est né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie,	Conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie,
Qui a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort pour nous,	Qui a été crucifié sous Ponce-Pilate et enseveli,	Il a souffert sous Ponce Pilate, il a été crucifié, il a été enseveli,
		Il est descendu aux enfers,
Est ressuscité le troisième jour après qu'il eut souffert,	Qui est ressuscité des morts, le troisième jour,	Le troisième jour, il est ressuscité des morts,
Est monté au ciel, s'est assis à la droite de Dieu,	Il est monté aux cieux, s'est assis à la droite du Père,	Il est monté au ciel, il s'est assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant,
Et reviendra, avec gloire, à la fin du monde, pour juger les vivants et les morts,	D'où il viendra pour juger les vivants et les morts;	Il viendra de là pour juger les vivants et les morts;

SYMBOLE DES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES Fin du troisième siècle	SYMBOLE DE ROME D'APRÈS RUFIN Fin du quatrième siècle	SYMBOLE VULGAIRE SERMONS 115 ET 131 *De tempore* Commencement du sixième siècle
Dont le royaume n'aura pas de fin;		
Au Saint-Esprit, c'est-à-dire le Consolateur, qui agit avec efficace dans les saints depuis le commencement du monde, et qui plus tard a été envoyé aux Apôtres par le Père, selon les promesses de notre Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, et, après les Apôtres, à tous ceux qui croient	Et au Saint-Esprit,	Je crois au Saint-Esprit,
Dans la sainte Église catholique [1],	La sainte Église,	La sainte Église catholique,
		La communion des saints,
A la résurrection de la chair,	La rémission des péchés,	La rémission des péchés,
A la rémission des péchés	La résurrection de la chair.	La résurrection de la chair
Et à la vie du monde à venir.		Et la vie éternelle.

L'examen de ce tableau ne saurait cependant suffire pour se faire une idée vraie et complète des nombreuses variations qu'a subies ce formulaire, selon

1. Le mot « catholique » est une interpolation.

les temps et les lieux. Il est indispensable d'entrer dans quelques détails sur ce sujet. Voici comment je procéderai.

Je comparerai d'abord entre eux quatre Symboles des Apôtres que nous savons avoir été en usage à la fin du quatrième siècle, l'un à Jérusalem, l'autre à Rome, le troisième à Aquilée, et le quatrième, selon toutes les vraisemblances, à Alexandrie. Le premier nous est rapporté par Cyrille, évêque de Jérusalem, qui l'expliqua dans ses Catéchèses, et les trois autres par Rufin, dans son Exposition du Symbole des Apôtres. Je les comparerai ensuite avec ceux qui sont d'une époque antérieure, et enfin avec ceux qui leur sont postérieurs.

Quoique appartenant à la même époque, les quatre Symboles de Jérusalem, de Rome, d'Aquilée et d'Alexandrie offrent entre eux de très-notables différences.

Au premier article, celui de Rome et l'oriental ont seulement : « Je crois en Dieu, le Père tout-» puissant. » Celui d'Aquilée est plus explicite, et celui de Jérusalem l'est encore davantage. On lit dans l'un : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-» puissant, invisible et impassible, » et dans l'autre : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puis-» sant, qui a fait le ciel et la terre, toutes les choses » visibles et les invisibles. »

Au second article, celui de Rome et d'Aquilée portent : « Et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur; » et l'oriental : « Et en Jésus-Christ, » son Fils, notre unique Seigneur, » tandis que celui de Jérusalem présente des développements bien plus considérables; il dit en effet : « Et en un » seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils unique de » Dieu, Dieu véritable, fait du Père, avant tous » les siècles, par qui toutes les choses existent. »

L'oriental et ceux de Rome et d'Aquilée ont également, à l'article suivant : « Qui est né par le » Saint-Esprit de la Vierge Marie ; » mais celui de Jérusalem exprime la même idée en des termes qui marquent mieux l'intention polémique de cet article contre les docètes : « Qui s'est incarné et fait » homme. »

« Qui a été crucifié sous Ponce Pilate, » disent ensuite les trois Symboles dont parle Rufin ; l'autre ne fait pas mention du procurateur romain et porte seulement : « Qui a été crucifié. »

Le Symbole oriental, celui de Rome et celui de Jérusalem parlent, après cela, de la sépulture de Jésus-Christ, et non de sa descente aux enfers ; celui d'Aquilée, au contraire, de sa descente aux enfers, et non de sa sépulture.

L'article relatif au Saint-Esprit ne diffère à peu près en rien de celui du Symbole vulgaire, dans l'oriental et dans ceux de Rome et d'Aquilée ; il est

plus développé dans celui de Jérusalem, qui le présente sous cette forme : « Et en un seul Saint-Esprit » le Consolateur, qui a parlé dans les prophètes. »

Tandis que les trois premiers portent : « La » sainte Église, » ce dernier dit : « Une seule » sainte Église catholique. »

On lit dans le Symbole d'Aquilée : « La résur- » rection de cette chair, » et dans les trois autres : » La résurrection de la chair. »

Enfin le Symbole de Jérusalem se distingue :

1° En ce que l'article de la rémission des péchés vient avant celui de la sainte Église, et est rédigé en ces termes : « En un seul baptême de repen- » tance pour la rémission des péchés, » et 2° en ce qu'il a de plus que les deux autres deux articles, dont l'un, placé à la fin de la partie relative à Jésus-Christ, contient ces mots : « Dont le règne n'aura » pas de fin, » et dont l'autre termine le Symbole en ces termes : « Et la vie éternelle. »

Si nous comparons maintenant les Symboles de la fin du quatrième siècle avec ceux de la fin du troisième, nous verrons qu'ils en diffèrent encore plus qu'ils ne diffèrent entre eux. Cela est surtout vrai des trois dont parle Rufin, car celui de Jérusalem est bien moins loin qu'eux de ceux de l'époque antérieure; sous certains rapports il semble former une sorte de transition des uns aux autres.

Le Symbole des Apôtres rapporté dans les Constitutions apostoliques, liv. VII, ch. 42, et qui est de la seconde moitié du troisième siècle, est de beaucoup plus étendu que ceux de la fin du quatrième. Chacune des parties relatives au Père, au Fils et au Saint-Esprit contient des détails qui ne se trouvent plus dans l'oriental et dans ceux de Rome et d'Aquilée; et la partie relative à la sainte Église se présente sous une autre forme, et renferme un article de plus que celui de Jérusalem, et deux de plus que l'oriental et ceux d'Aquilée et de Rome.

Le Symbole copte, qui est probablement du même âge que celui des Constitutions apostoliques, est moins surchargé de détails que celui-ci; il contient cependant bien des traits qui manquent à ceux de la fin du quatrième siècle, principalement aux trois que Rufin nous fait connaître[1]. Il y est dit, de plus que dans ces derniers, que le Père est le seul « vrai » Dieu; que Jésus-Christ a été crucifié « pour nous, » et qu'il est mort « pour notre rédemption; » qu'il est ressuscité « en brisant les chaînes de la mort; » qu'il reviendra pour juger les vivants et les morts,

1. D'un autre côté, cependant, il n'a pas l'article de la résurrection de la chair qui se trouve dans tous les autres Symboles des Apôtres, sans exception. L'absence de cet article est certainement extraordinaire. Je ne saurais l'expliquer que comme un effet de l'influence de l'école catéchétique d'Alexandrie, bien plus spiritualiste que les autres écoles chrétiennes des premiers siècles de l'Église.

« quand il apparaîtra, lui et son règne; » que le Saint-Esprit est « vivificateur, » et qu'il « purifie » tout dans la sainte Église. »

Cette comparaison sommaire montre d'une manière évidente que les plus anciens Symboles des Apôtres sont plus complexes que ceux de la fin du quatrième siècle, et que ceux-ci sont plus simples et mieux ordonnés. J'aurai à rechercher plus loin la raison de ce fait; pour le moment, je dois faire observer que, si ce formulaire était l'œuvre des Apôtres, il serait fort étrange qu'on eût osé y porter la main, et qu'au quatrième siècle on se fût encore permis d'en modifier la forme et le fond, et surtout d'en élaguer un certain nombre de déclarations. Il est manifeste que ni les auteurs de ces modifications, ni les Églises qui les ont sanctionnées, en adoptant les formulaires ainsi transformés, n'admettaient pas que le Symbole des Apôtres fût à la lettre d'origine apostolique.

Comparons maintenant les Symboles des Apôtres en usage à la fin du quatrième siècle avec ceux que nous trouvons en usage dans les deux siècles suivants, et d'abord avec celui qui est employé ou cité dans les derniers écrits de saint Augustin [1].

1. Sur les Symboles des Apôtres cités par saint Augustin, voyez la 3e partie de ce travail, chap 3.

Ce Symbole des Apôtres nous présente ces trois particularités :

1° D'être conforme à celui de Jérusalem en trois des points par lesquels celui-ci diffère de ceux dont il est parlé dans Rufin, savoir : les mots « créateur des choses visibles et des invi- » sibles » sont ajoutés à l'article : « Je crois en » Dieu, le Père tout-puissant, » la qualification de « catholique » est donnée à la sainte Église, et l'article de « la vie éternelle » a été adopté; modifications qui, pour le dire en passant, prouvent que saint Augustin voulut compléter le Symbole des Apôtres reçu de son temps et dans son pays par des emprunts qu'il fit à celui qui était en usage dans l'Église de Jérusalem;

2° De différer de tous les Symboles antérieurs par une nouvelle rédaction de l'article relatif à la naissance de Jésus-Christ, article qui est ici présenté sous cette forme : « Conçu du Saint-Esprit et » né de la Vierge Marie; »

Et 3° enfin, pour tout le reste, de s'accorder avec celui de Rome et avec l'oriental, et par conséquent aussi de différer avec eux sur ces points de tous ceux dont ils diffèrent.

Enfin, si nous comparons les Symboles de la fin du quatrième siècle avec le Symbole vulgaire, nous arriverons à ces résultats :

1° Le Symbole vulgaire ne s'accorde avec celui

d'Aquilée que dans ces quatre articles[1] : « Il est descendu aux enfers, » — « Le troisième jour il est ressuscité des morts, » — « De là il viendra pour juger les vivants et les morts, » — « La rémission des péchés. »

2° Il ne s'accorde avec celui de Rome et avec l'oriental que sur quatre articles, qui sont les trois derniers et celui de « la résurrection de la chair. »

3° Dans huit autres articles, il reproduit les mêmes faits ou les mêmes doctrines que les trois Symboles de Rufin, mais soit avec des différences de rédaction parfois considérables, soit avec des additions importantes. Comme exemple des différences de rédaction, je citerai l'article relatif à la naissance de Jésus-Christ qui est dans les Symboles de la fin du quatrième siècle : *Natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,* « Né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie, » et dans le Symbole vulgaire : *Conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,* « Conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie, » comme dans le dernier des Symboles cités par saint Augustin. Comme exemple des additions, je citerai dans la première partie ces mots : « Créateur du ciel et de la terre, » et dans la qua-

1. Je laisse de côté les trois termes de la formule primitive : « Je crois au Père, — au Fils — et au Saint-Esprit, » qui sont communs à tous les Symboles des Apôtres, sans exception.

trième partie l'épithète de « catholique, » donnée à la sainte Église. Ni les mots « Créateur du ciel et de la terre, » ni celui de « catholique » ne se trouvent dans les Symboles de la fin du quatrième siècle, sauf celui de Jérusalem, auquel ils ont été évidemment empruntés.

4° Il s'accorde encore avec ce dernier par l'article « la vie éternelle, » qui manque aux trois dont parle Rufin.

5° Enfin il contient un article entièrement nouveau, celui de « la communion des saints. »

Est-il nécessaire maintenant de faire ressortir la conséquence qu'il faut tirer de ces nombreuses variations du Symbole? Il est manifeste que s'il avait l'origine que lui attribuent saint Ambroise, Rufin et tous ceux qui admettent la légende dont ils ont parlé les premiers, il se serait conservé à peu près le même dans tous les temps et dans toutes les Églises. C'est ce qu'avouent ingénument plusieurs théologiens catholiques. « S'il était vrai, dit Des Odoards Fantin, que les Apôtres eussent composé un Symbole, ce Symbole, porté dans toutes les Églises qu'ils fondèrent par eux-mêmes ou par leurs disciples, eût été partout uniforme, non-seulement pour la doctrine qu'il contenait, mais pour la manière dont elle était exprimée. Cependant il est certain que, durant les premiers siècles de l'É-

glise, on se servait dans différents endroits de plusieurs Symboles qui renfermaient tous la même profession de foi [1], mais dont les expressions étaient différentes..... De toutes les différences grammaticales qui se trouvent entre les Symboles récités dans les principales Églises durant les premiers siècles, les critiques ont inféré que le Symbole que nous avons sous le nom des Apôtres n'est pas leur ouvrage, quant aux expressions [2]. »

Ne serait-ce pas inexplicable, ainsi que le fait remarquer M. Viguié, que ce formulaire, s'il était sorti tel quel de la plume des Apôtres, se trouvât différent selon les temps, les lieux, les Églises, alors qu'il aurait été composé pour éviter les divergences dogmatiques [3] ?

Au reste, on ne saurait admettre qu'on ait pris au sérieux, dans les premiers siècles de l'Église, la légende rapportée par saint Ambroise et par Rufin. Comment, si on y avait ajouté foi, se serait-on permis de remanier le Credo avec si peu de scrupule? Ajoutons, comme un trait caractéristique de ces temps, que les derniers remaniements de cette

1. Des Odoards Fantin reconnaît cependant aussi que certains articles, par exemple celui de la descente de Jésus Christ aux enfers, manquaient dans quelques Symboles anciens.

2. Des Odoards Fantin, *Dictionn. du gouvernement, des lois, des usages et de la discipline de l'Église*, t. VI, p. 163 et 164.

3. *Le Symbole des Apôtres*, par Ariste Viguié, p. 13 et 14.

règle de foi sont dus précisément à ceux qui nous racontent, dans le sermon 1[er] du Supplément des Vignier et dans le 131[e] *De tempore*, que chacun des articles qui la composent avait été prononcé par un des douze Apôtres, sous l'inspiration directe du Saint-Esprit.

CHAPITRE V

Le Symbole des Apôtres n'est pas le résumé des croyances des premiers propagateurs du christianisme.

Non-seulement le Symbole des Apôtres n'est pas l'œuvre des personnages vénérés auxquels la légende l'attribue, mais encore il est loin d'être un tableau fidèle de leurs doctrines. Il contient sans doute un grand nombre de faits évangéliques et d'idées religieuses qui firent partie de leur prédication. Mais, d'un côté, on y trouve des doctrines qu'ils ne connurent pas, et d'autres dont ils se faisaient une conception toute différente ; et d'un autre côté, il y manque plusieurs de celles auxquelles ils attachaient une importance extrême et qu'ils considéraient comme constituant l'essence même du christianisme.

§ 1

La quatrième partie du Credo, presque tout entière, diffère de la théologie apostolique. Le mot « catholique » est inconnu aux Apôtres, et l'idée qu'il exprime leur est entièrement étrangère. Ils attendaient pour une époque très-rapprochée le

retour du Messie, la fin des temps et le renouvellement du monde[1]. Ils n'avaient pas eu par conséquent à se préoccuper du besoin qui se fit sentir plus tard d'une fédération des diverses communautés chrétiennes.

La communion des saints, c'est-à-dire la permanence des rapports entre les fidèles vivants et ceux qui sont morts pour la foi ou seulement dans la foi, n'était pas une idée qui pût se présenter à leur esprit. Ils attendaient d'un moment à l'autre à être tous réunis dans le sein d'Abraham. Il n'y avait pas lieu, dans une semblable croyance, à établir des rapports entre ceux qui étaient déjà au ciel et ceux qui restaient encore pour très-peu de temps sur la terre. Ce n'est pas qu'il n'y eût aucun lien entre le monde invisible et la terre ; mais pour eux, Jésus-Christ est le seul intercesseur des fidèles auprès de Dieu[2], et le Saint-Esprit prie pour les saints[3] et vient les secourir et les fortifier[4]. Dans tous les cas, ils ne parlent nulle part d'une com-

1. « Cette génération ne passera pas que toutes ces choses n'arrivent, » *Matth.*, XXIV, 34, et les passages parallèles, *Marc*, XIII, 30, et *Luc*, XXI, 32 ; 1 *Corinth.*, XV, 51 et 52 ; 1 *Thessalon.*, IV, 15-17.

2. *Romains*, VIII, 34 ; *Hébreux*, VII, 25.

3. *Romains*, VIII, 27.

4. *Actes*, XX, 23 ; *Romains*, XV, 16 ; 1 *Corinth.*, II, 13 ; *Hébreux*, IX, 8. Plus souvent, c'est Jésus-Christ lui-même qui fortifie et soutient les fidèles. 1 *Timoth.*, I, 12 ; 2 *Timoth.*, II, 7 ; X, 17 et 18 ; *Philipp.*, IV, 13.

munion des saints dans le sens que cet article du Credo est expliqué dans les sermons *De Symbolo*, à partir du sixième siècle.

La rémission des péchés par l'Église — c'est là le sens de cet article, on en aura la preuve plus loin [1] — est en pleine contradiction avec leurs sentiments les plus profonds. Ils ne connaissent et n'annoncent que la rémission des péchés par Jésus-Christ [2].

Jésus-Christ et les Apôtres parlent de la résurrection, mais non dans le même sens que le Symbole des Apôtres. Il est question dans ce formulaire de la résurrection de la chair, « de cette chair, » comme il est dit dans le Symbole d'Aquilée ; saint Paul enseigne précisément le contraire. « La chair et le sang, dit-il, ne sauraient posséder le royaume de Dieu [3] ». Selon lui, ce n'est pas le corps actuel qui ressuscitera et qui sera admis dans le ciel ; il y aura, à l'heure de la résurrection, une transformation du corps terrestre, charnel, périssable, en un corps pneumatique, c'est-à-dire en une véritable substance spirituelle, immatérielle [4]. Et cette doctrine de l'Apôtre, dont il serait facile de montrer l'harmonie avec plusieurs des paroles de Jésus-Christ

1. Voyez plus loin, 3e partie, chap. 4.
2. *Marc*, II, 7; *Luc*, V, 21; 1 *Corinth.*, XV, 3; *Galat.*, I, 4, *Coloss.*, II, 13, etc.
3. 1 *Corinth.*, XV, 50.
4. 1 *Corinth.*, XV, 39-49, 53 et 54.

sur ce sujet, est directement opposée à celle qui est affirmée dans le Credo[1].

§ 2

C'est surtout par ce qui y manque que le Symbole des Apôtres s'écarte de la théologie apostolique. Witsius[2] est le premier, si je ne me trompe, qui ait franchement déclaré qu'il est loin de contenir toute la doctrine chrétienne. Il fait remarquer qu'il n'y est rien dit du péché et de la misère morale de l'homme, point essentiel dans toute religion un peu spiritualiste, et particulièrement dans le christianisme ; rien de la régénération, de la sanctification et de la justification, doctrines qui tiennent une si grande place dans l'enseignement du Maître et dans celui des Apôtres ; rien du culte en esprit et en vérité, trait éminemment caractéristique de la religion chrétienne ; rien de la vie morale, la partie par laquelle le christianisme a exercé une si grande action sur le monde et s'est attiré l'admiration et le respect universels[3].

1. *Revue moderne*, 1866, t. I, p. 290 et suiv.
2. Witsius, *In Symbolum exercit.*, t. I, § 18.
3. Witsius n'a pas été le seul théologien qui ait signalé ces lacunes du Symbole des Apôtres. Plusieurs théologiens luthériens du dix-septième siècle ont cru devoir aussi les faire remarquer. *Quidam articuli fidei fundamentales*, dit l'un d'eux, *in Symbolo Apostolico silentio prætereuntur. Nihil explicite in illo traditur de benevolentia Dei universali, de satisfactione et me-*

Le savant théologien hollandais aurait pu ajouter qu'on y chercherait en vain la doctrine capitale de la théologie des Apôtres, je veux dire la doctrine de la rédemption par Jésus-Christ. Je ne parle ici toutefois que des Symboles des Apôtres de la fin du quatrième siècle et de ceux qui les ont suivis jusqu'au Symbole vulgaire qui est resté la forme définitive de cette confession de foi; car cette doctrine est très-nettement mentionnée dans les Symboles d'un âge plus reculé.

On lit en effet dans la seconde partie du Symbole copte, qui est probablement du milieu ou au plus tard de la fin du troisième siècle : « Il a été crucifié pour nous, sous Ponce Pilate; il est mort pour notre rédemption[1]. » Un autre Symbole qui appartient à la même époque, celui qui est rapporté dans les Constitutions apostoliques, liv. VII, ch. 42, dit également que Jésus-Christ « est mort pour nous, » ἀποθανόντα ὑπέρ ἡμῶν[2]. Celui de l'Église d'Antioche, traduit en latin par Cassien, fait une allusion évidente à la même doctrine, en déclarant qu'il est venu sur la terre pour nous, *qui propter nos venit*[3].

rito Christi, de conversione et regeneratione, de unione mystica renatorum cum Deo. Hollaz, *Exam. theolog.*, Leipz., 1763, p. 55.

1. Bunsen, *Hippolytus*, t. I, p. 496.
2. Ce Symbole est dans l'Appendice n° 3.
3. Cette traduction du Symbole d'Antioche est également dans

Par suite de quelles circonstances ces paroles furent-elles supprimées dans les Symboles postérieurs? Je n'ai pas ici à le rechercher; il me suffit de constater le fait. Qu'on ne dise pas que la doctrine de la rédemption est implicitement contenue dans l'article de « la rémission des péchés. » Ce serait là une erreur manifeste. Cet article fut introduit dans le Credo contre les novatiens, qui prétendaient dans leur rigorisme qu'il est des péchés que l'Église n'a pas le droit d'absoudre, je le prouverai plus loin. Il s'agit par conséquent ici, non de la rédemption par Jésus-Christ, mais de la puissance que l'Église s'attribue de remettre toute espèce de péchés. On en a d'ailleurs une preuve indirecte dans ce fait que le Symbole des Apôtres des Constitutions apostoliques, après avoir dit que Jésus-Christ a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate et qu'il est mort pour notre rédemption, ne laisse pas de parler de la rémission des péchés par la sainte Église[1]. Les deux articles étaient donc

l'Appendice no 4. Il n'est pas inutile d'ajouter que les Symboles des conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople font mention de la doctrine de la rédemption à peu près dans les mêmes termes que le Symbole copte et celui des Constitutions apostoliques. Διά τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, est-il dit dans le Symbole de Nicée, et δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, dans celui de Constantinople. De même dans le premier synode de Sirmium en 351 : δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα. Propter nos incarnatus, synode de Philippopolis en 347, etc.

1. Il est tout à fait vraisemblable qu'il en était de même dans

distincts; l'un n'implique pas l'autre et ne le rend pas par conséquent superflu. L'article de la rémission des péchés se rapporte à toute autre chose qu'à la doctrine de la rédemption par Jésus-Christ.

Il faut ajouter maintenant que, si cette doctrine fondamentale du christianisme apostolique fut effacée du Credo, elle y fut successivement remplacée par d'autres doctrines qui n'ont aucune racine, ni dans l'enseignement de Jésus-Christ, ni dans celui des Apôtres. On n'y parle plus de la rédemption, mais on y déclare qu'on n'obtient le salut que dans l'Église et par l'Église; et plus tard on y inséra un article relatif au purgatoire et un autre touchant les mérites et l'intercession des saints[1].

§ 3

Le Symbole des Apôtres n'est donc pas une image fidèle des croyances de l'Église primitive. Il passe sous silence plusieurs des doctrines auxquelles les Apôtres attachaient la plus haute importance, et il en mentionne plusieurs autres qui leur avaient été complétement inconnues et qui ne prirent naissance

le Symbole des Apôtres en usage dans l'Église d'Antioche; malheureusement Cassien n'en cite que les deux premières parties, et nous n'avons pas celle relative à l'Église.

1. Pour le sens dans lequel il faut prendre ces articles, voyez plus loin, 3e partie, chap. 3, § 2 et 3, et 4e partie, chap. 2 et 4.

que dans les siècles suivants. C'est là un fait tellement manifeste, qu'il a été reconnu et avoué même dans des Églises où ce formulaire est officiellement admis comme une règle de foi. On en a la preuve dans la préface de l'Exposition du Credo, de Pearson.

« Celui qui explique le Credo, dit ce savant évêque anglican, n'a pas à discuter s'il contient tout ce qui est nécessaire; il est seulement tenu à faire mention de ce qui y est, et non à s'enquérir de ce qui y manque. D'un autre côté, nous ne sommes forcé en aucune manière de déclarer si tout ce qui y est renfermé est d'une égale nécessité, d'une nécessité absolue ; il suffit au but du commentateur d'interpréter les mots et d'en bien établir le sens, de mettre en lumière la vérité qui en ressort, et de montrer la nécessité propre de chaque vérité, en en précisant le mode, le degré et l'intention [1]. »

Ce langage est plein de réserve, sans doute ; mais Pearson en dit assez pour donner à entendre, sans qu'on puisse s'y méprendre, qu'à ses yeux le Symbole des Apôtres ne contient pas toutes les vérités chrétiennes et que tout ce qui y est mentionné n'est pas d'une nécessité absolue pour la foi, ou, en

1. Pearson, *An Exposition of the creed*, édit. de Glasgow, 1823, p. v.

d'autres termes, n'est pas exactement conforme au christianisme évangélique.

Comment un formulaire si peu conforme à l'enseignement apostolique a-t-il donc pu être désigné par le nom de Symbole des Apôtres? On se l'expliquera sans peine, si l'on considère qu'à partir du milieu du second siècle, l'Église, par opposition aux dissidents de tous genres qui la combattaient, n'a jamais cessé d'affirmer qu'elle tenait ses croyances des Apôtres, comme ceux-ci les tenaient de Jésus-Christ[1]. Tout ce qu'elle enseignait était, à ce qu'elle assurait, d'origine apostolique. Le Symbole, qui était bien en un certain sens le résumé de ses croyances, ne pouvait venir d'autre part. De l'opinion que les doctrines qui y sont enseignées étaient apostoliques, à la légende qu'il avait été rédigé par les Apôtres eux-mêmes, la transition était facile, inévitable même, à une époque où tout se traduisait en faits concrets. « On était persuadé, dit Néander, que la doctrine exposée dans cette confession de foi dérivait de la tradition des Apôtres, que c'était celle qu'ils avaient annoncée de vive voix et par écrit, sans croire toutefois qu'ils eussent

1. « La vérité, dit Tertullien, ne peut se trouver que du côté de ceux qui suivent religieusement la règle de foi donnée à l'Église par les Apôtres, aux Apôtres par Jésus-Christ, à Jésus-Christ par Dieu lui-même. » *De præscript.*, § 37.

eux-mêmes arrêté le texte de ce formulaire. C'est dans ce sens qu'on le nommait la Prédication apostolique, Κηρυγμα ἀποστολικον, la Tradition apostolique, Παραδοσις ἀποστολικη. Plus tard, ces expressions, mal entendues, donnèrent lieu à la fable que les Apôtres l'avaient composé textuellement[1]. »

L'illusion était d'ailleurs facile. Le Symbole des Apôtres s'était formé peu à peu, dans l'intention de mieux préciser la véritable doctrine chrétienne. La formule primitive, dont il n'était qu'une sorte d'amplification, était réellement sortie de l'enseignement de Jésus-Christ; elle avait été transmise par les Apôtres. Cette formule servait de profession de foi aux néophytes au moment de leur baptême; les additions qu'on y fit n'en changèrent ni l'emploi ni le caractère, et l'on continua toujours de dire du formulaire qui servait de profession de foi à ceux qui recevaient le baptême, ce qu'on disait de la formule primitive qui servait au même usage, qu'il venait des Apôtres.

Ce serait une complète erreur de croire que ceux qui, au quatrième siècle ou aux siècles suivants, regardaient le Symbole des Apôtres comme un résumé de la foi chrétienne, eussent conscience des différences qui le séparaient du christianisme primitif. Le christianisme était pour eux ce qui était ensei-

1. Néander, *Allgem. Gesch. der christl. Religion*, t. I, p. 354.

gné dans ce formulaire; à leurs yeux, il n'y avait eu dans l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres ni plus ni moins qu'il y avait dans le Credo. La critique historique constate aujourd'hui combien leur erreur était profonde; mais cette erreur, ils ne pouvaient l'apercevoir. Les croyants de tous les temps sont sous le coup d'une illusion analogue. Quelles que soient les doctrines qu'ils admettent, ils sont persuadés que Jésus-Christ et les Apôtres les ont enseignées, et c'est précisément par suite de cette persuasion qu'ils les admettent.

DEUXIÈME PARTIE

DES ORIGINES DU SYMBOLE DES APOTRES

Si le Symbole des Apôtres n'est pas l'œuvre des premiers propagateurs du christianisme, d'où vient-il et comment est-il né? Telle est la première question que nous avons maintenant à examiner. Nous essayerons plus tard de déterminer les causes des transformations de plus d'un genre qu'il a subies avant de prendre la forme définitive sous laquelle il est, depuis des siècles, en usage dans l'Église catholique. Mais il faut d'abord en rechercher les origines.

Que faut-il entendre par là?

Les choses religieuses, de même que toutes les autres choses de ce bas monde, ne naissent pas spontanément. Elles sont appelées à l'existence à la fois par des antécédents et par l'action du milieu dans lequel elles naissent, et qui détermine ces antécédents plutôt dans un sens que dans un autre. Un rite ecclésiastique n'est institué que quand on s'aperçoit qu'il compléterait un certain nombre

d'autres rites déjà établis et que le sentiment général incline de ce côté. Une doctrine n'est jamais nouvelle dans le sens propre du mot; elle sort toujours, par voie de conséquence ou par une sorte d'extension, d'une autre doctrine ou d'un ensemble d'autres doctrines déjà universellement admises; mais elle n'en sort qu'au moment où les esprits sont disposés de telle façon que cette doctrine est, en quelque sorte, un besoin pour eux. Telle est la loi commune. Le Symbole des Apôtres n'y a certainement pas fait exception. On peut donc croire *à priori :* premièrement, qu'il a eu des antécédents, c'est-à-dire qu'il existait avant lui des formulaires plus ou moins analogues, dont il a été une sorte de développement; et, secondement, que la formation en a été provoquée par quelque besoin général de l'époque qui l'a vu naître, c'est-à-dire encore qu'au moment où il s'est produit, les circonstances étaient telles, que les anciens formulaires étaient insuffisants et demandaient à être transformés.

Ce n'est là toutefois qu'une conjecture tirée de l'analogie des lois de l'histoire; mais quelques faits que nous pouvons déjà indiquer, viennent lui prêter leur appui et la changer en certitude. Ceux que nous aurons à présenter plus tard ne laisseront rien à désirer sous ce rapport.

Dès que ce formulaire apparaît dans l'histoire, il se montre à la fois à Antioche, à Alexandrie, à

Carthage, peut-être encore en d'autres lieux. Il est bien probable qu'il n'est pas né au même moment en plusieurs Églises. Tout semble indiquer qu'il vient de l'Orient; mais l'extrême rapidité avec laquelle il se répandit et fut accepté sans la moindre opposition nous est un sûr garant qu'il répondait à un besoin de l'époque à laquelle il appartient. D'un autre côté, dans toutes les Églises où nous le voyons reçu et employé, dans les premiers siècles, il y est établi comme une partie intégrante des institutions et des croyances ecclésiastiques. Personne ne semble se douter qu'il y ait été apporté du dehors et qu'il y ait eu un moment où il n'existait pas et où on n'en faisait pas encore usage. Ce n'est là certainement ni une preuve ni même un simple indice de l'origine apostolique qu'on a voulu lui attribuer. Toutes les croyances présentent le même phénomène. Il n'en est pas une seule qui, née la veille, ne passe le lendemain pour être contemporaine de la première prédication de l'Évangile. Mais cet ensemble de circonstances nous autorise à penser que le Symbole des Apôtres a été moins une chose entièrement nouvelle, qu'une transformation ou une combinaison de formulaires analogues antérieurs, déjà connus et usités, ou sanctionnés par le temps ou par le suffrage universel des Églises, et dont il fut regardé, si je puis ainsi dire, comme une édition revue et augmentée.

On comprend maintenant ce que j'entends par la recherche des origines du Symbole des Apôtres et en quels termes se pose la question que nous avons à résoudre. Il s'agit de rechercher, d'un côté, de quels formulaires antérieurs il a été dans le principe une transformation ou une combinaison, et, de l'autre, quelles sont les causes historiques qui provoquèrent la modification ou le développement de ces anciens formulaires.

CHAPITRE PREMIER

Le Symbole des Apôtres était regardé, dans les premiers siècles, comme une formule secrète.

§ 1

Quand l'eunuque éthiopien, trésorier de la reine Candace, demanda au diacre Philippe, qui venait de lui expliquer par les prophéties que Jésus était le Messie, d'être admis au baptême, celui-ci lui dit : « Si tu crois de tout ton cœur, cela t'est permis, » et l'eunuque ayant répondu : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, » il fut baptisé[1]. Il fallait donc, dans les premiers temps de l'ère chrétienne, croire au Seigneur Jésus, pour être baptisé et être admis par là au nombre des fidèles ; il fallait naturellement aussi le déclarer. « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, » telle fut la déclaration que l'eunuque éthiopien fit de sa foi. Elle avait été l'expression spontanée de ses croyances, et l'on peut croire que pendant longtemps les néophytes confessèrent également leur foi en Jésus-Christ par des paroles que leur inspirait sur le moment la vivacité de leurs sentiments religieux.

Mais quand le nombre des chrétiens se fut accru,

1. *Actes*, VIII, 26-39.

il fallut, en vue du bon ordre et peut-être aussi des convenances, réglementer la cérémonie du baptême, comme d'ailleurs toutes les autres institutions ecclésiastiques. On eut alors pour profession de foi des formules fixes, variant peut-être avec les Églises, mais, dans tous les cas, fixes dans chacune d'elles. Vers la fin du troisième siècle, cette formule était dans plusieurs Églises la confession de foi qui nous est connue sous le nom de Symbole des Apôtres. On en a pour garant les Constitutions apostoliques qui, sous la forme de prescriptions données par les Apôtres, décrivent la manière dont la cérémonie du baptême se célébrait à l'époque et dans le lieu où le livre septième de cet ouvrage fut écrit. Les deux passages de saint Cyprien que j'ai rapportés plus haut prouvent que le Symbole des Apôtres était la profession de foi des catéchumènes dans les Églises de l'Afrique proconsulaire, du moins dans celle de Carthage, et le Symbole copte, qu'il en était de même dans les Églises d'Égypte.

Quiconque voit dans ce formulaire le sommaire de la foi reconnaîtra, sans doute, qu'on ne pouvait en faire un plus judicieux emploi, et ne sera pas étonné qu'on n'en ait pas fait d'autre dans toute l'antiquité chrétienne. Cette pièce, en effet, n'y a jamais servi à un autre usage [1].

1. On ne la lisait pas dans le culte public; elle était récitée uniquement dans la cérémonie du baptême. In ecclesia enim ad

A partir de la fin du troisième siècle, dans toutes les Églises où il est connu, il sert de profession de foi aux catéchumènes qui, pour faire acte d'adhésion à la religion chrétienne, le récitent immédiatement avant de recevoir le baptême, ou déclarent croire à tout ce qui y est contenu, quand c'est le prêtre qui le récite lui-même. Ces deux modes ont été également pratiqués. Dans l'Église à laquelle appartenait l'auteur du septième livre des Constitutions apostoliques, le catéchumène disait : « Je m'engage au Christ, je crois et je suis baptisé en un seul Dieu, le Père tout-puissant, etc. » Dans l'Église copte, c'était le prêtre qui le lisait sous cette forme interrogative : « Crois-tu au seul vrai Dieu, le Père tout-puissant? etc., » et le néophyte répondait : « Je crois ainsi[1]. » En certains temps et en certaines Églises, on a fait l'un et l'autre à la fois. Le catéchumène récitait le Symbole des Apôtres, et puis le prêtre le reprenait sous cette forme : « Crois-tu en Dieu, le Père tout-puissant? etc. » D'ordinaire alors le formulaire que

altare Dei quotidie dicitur ista dominica oratio, et audiunt illam fideles. Non ergo timemus, ne minus diligenter eam teneatis : quia et si quis vestrum non poterit tenere perfecte, audiendo quotidie tenebit... Modo enim nisi teneatis symbolum, in ecclesia, in populo symbolum quotidie non auditis. *Augustini Opera*, t. V, col. 490, *Sermo* 58, § 12 et 13.

1. Il en était de même à Carthage, comme on le voit par le passage du Credo cité par saint Cyprien : *Credis remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam?*

récitait le prêtre était abrégé [1]. Ce système est suivi dans presque tous les rituels latins du neuvième et du dixième siècle. Mais dans l'un ou l'autre de ces cas, le Symbole des Apôtres était toujours la profession de foi de celui qui se présentait au baptême.

Cet usage s'est maintenu dans l'Église catholique, dont le rituel du baptême ne diffère presque en rien de celui qui était généralement adopté il y a une quinzaine de siècles. Quand il s'agit d'administrer ce sacrement à un enfant, le parrain et la marraine se joignent au prêtre pour réciter le Credo [2]; mais au baptême des adultes, c'est ceux-ci qui le prononcent [3], comme cela se pratiquait au quatrième et au cinquième siècle, quand on n'était

1. Voyez quelques-uns de ces formulaires abrégés dans l'Appendice, n° 15.

2. On lit dans un ancien rituel de l'Église de Soissons : *Tunc injungat* sacerdos patrinis ut dicant *Pater noster* et *Credo in Deum*: Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 48. Et dans un ancien rituel : His omnibus completis, dicat sacerdos patrinis et matrinis : Vos patrini et vos matrinæ, custodite hunc infantem a periculo iguis et aquæ usque ad septem annos, et dicatis patri et matri ejus, ut ipsum similiter custodiant, et docete eum orationem dominicam *Pater noster* et symbolum apostolorum *Credo in Deum*. Martène, *ibid.*, t. I, p. 155. Hoc symbolum quod competentes in die unctionis accipiunt, aut per se, si majores ætate sunt, aut per ore gestantium, si parvuli sunt, quinta feria ante Pascha sacerdoti recitant atque reddunt. S. Hildephonse, *Adnotationes de ordine baptismi*, cap. 34.

3. Sacerdos imponit manum super caput ejus, et electus cum eo recitat Symbolum apostolorum et orationem dominicam. Ita etiam si plures fuerint, omnes surgunt et simul recitant. *Rituale romanum*, Paris, Jacq. Lecoffre, in-32, p. 51.

admis dans l'Église par le baptême qu'à l'âge de raison.

L'Église anglicane a également conservé le Symbole des Apôtres dans la cérémonie de l'administration du baptême. Mais, comme dans l'ancien rituel des Églises d'Égypte et dans celui de Carthage du temps de saint Cyprien, c'est le prêtre qui le prononce sous la forme interrogative : « Crois-tu en Dieu, le Père tout-puissant ? etc. » et le parrain et la marraine, s'il s'agit du baptême d'un enfant, ou les personnes qui doivent être baptisées, si elles sont adultes, répondent : « Je crois tout cela fermement [1]. »

Cet antique usage, encore existant dans les deux Églises qui tiennent le plus à la tradition, va nous fournir un point de départ assuré pour nos recherches sur la formation de notre formulaire. C'est en considérant l'emploi qu'on en faisait dans la célébration du baptême, et en étudiant les diverses circonstances qui s'y rapportent, que nous réussirons à en découvrir les origines.

§ 2

Huit jours avant d'être admis au sacrement du baptême, on le faisait apprendre par cœur aux pos-

1. *La liturgie ou Formulaire des prières selon l'usage de l'Église unie d'Angleterre et d'Irlande*, Guernesey, 1835, p. 267, 271, 274 et 275.

tulants, *competentes*[1], qui jusqu'alors n'en avaient jamais entendu parler[2]. On se proposait par là un double but : d'abord, de leur donner un court résumé de ce qu'on regardait alors comme la doctrine chrétienne, résumé qui pût, par sa brièveté même, rester gravé dans leur mémoire; et, ensuite, de les mettre en mesure de faire une profession de foi en présence des fidèles, avant de recevoir le baptême.

Voilà ce qui se passait au quatrième siècle à Jérusalem, à Antioche, à Alexandrie, dans les Églises de

1. Competentes dicebantur, quoniam materna viscera, ut nascerentur, petendo pulsabant. *Augustini Opera*, t. V, col. 1419, *Sermo* 228, § 1; t. VI, col. 297, *De fide et operibus*, § 9. Saint Augustin donne une autre définition de ce mot, préférable, du moins, au point de vue philologique : Quid enim aliud sunt competentes, quam simul petentes? Nam quomodo condocentes, concurrentes, considentes, nihil aliud sunt, quam simul docentes, simul currentes, simul sedentes; ita etiam competentium vocabulum non aliunde quam de simul petendo atque unum aliquid appetendo compositum est. *Ibid.*, t. V, col. 1386, *Sermo* 216, § 1. De même, *ibid.*, t. V, col. 3053, *Sermo* 267, § 1.— Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 29 et 30.

2. Symbolum catechumenis traditum non fuisse, nisi cum mox baptizandi erant et dicebantur competentes. Isidore, *De officiis eccles.*, lib. II, cap. 21. J. Bona, *Rerum liturgicarum libri II*, p. 122; Martène, *ibid.*, t. I, p. 29 et 30. Il faut ajouter qu'on faisait aussi apprendre par cœur aux postulants l'Oraison dominicale, dont on leur expliquait également chaque article. Martène, *ibid.*, t. I, p. 85. Il nous reste des expositions de l'Oraison dominicale par Cyrille, *Catech. mystagog.*, V, § 8-25; par saint Augustin, *Sermons* 56-59, *Augustini Opera*, t. V, col. 462-493, et par quelques écrivains postérieurs, *Sermons* 126 et 182 *De tempore*, dans les œuvres de saint Augustin.

l'Afrique proconsulaire, à Rome, à Aquilée, et probablement aussi dans les autres Églises d'Italie. On en a la preuve dans tous les écrivains ecclésiastiques de cette époque qui nous ont laissé des traités ou des sermons *de Symbolo*. Cet usage remontait certainement plus haut. Il dut prendre naissance avec l'institution du catéchuménat, c'est-à-dire dans la seconde moitié du deuxième siècle [1]. La formule qui servait alors de profession de foi à ceux qui étaient admis au baptême n'était pas encore, il est vrai, notre Symbole des Apôtres; mais, comme on le verra au chapitre suivant, elle en était en quelque sorte le germe.

Dans les Églises de langue latine, — et c'est surtout ce qui se passait dans ces Églises qu'il faut considérer, puisqu'elles seules ont conservé le Symbole des Apôtres, auquel elles ont donné sa forme dernière, — l'enseignement de ce formulaire était désigné dans le langage ecclésiastique, au quatrième siècle, par une expression particulière. On l'appelait *traditio Symboli*, la communication du Symbole. *Tradere Symbolum*, communiquer le Symbole [2],

1. Néander, *Allgem. Geschichte der christl. Religion*, t. I, p. 352 et suiv.

2. A ces termes correspondent ceux de *redditio Symboli*, *reddere Symbolum*, par lesquels on désignait la récitation du Symbole par les postulants devant l'évêque et en présence des fidèles réunis au moment de leur baptême. On s'assurait par là si rectam jam noviter fidem Symboli eis traditam firmiter te-

c'était l'enseigner aux postulants. Et voici comment cet enseignement se donnait :

A l'époque fixée, c'est-à-dire, huit jours avant la célébration du baptême, le prêtre chargé de l'instruction des catéchumènes, après avoir fait sortir tous ceux d'entre eux qui ne devaient pas être admis à ce sacrement [1], récitait devant les postulants le Symbole tout entier. Il le répétait d'ordinaire une seconde fois, souvent même une troisième [2]. Puis, il le reprenait article par article et en donnait l'explication. Tous les sermons *De Symbolo* qui appartiennent au quatrième siècle et aux deux siècles suivants, — et ils sont nombreux, — sont construits sur ce plan [3].

neant. Instruction de Magnus, archevêque de Sens, dressée par ordre de Charlemagne, sur le baptême, dans Martène. *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 158. Ces termes *traditio Symboli* et *tradere Symbolum*, *redditio Symboli* et *reddere Symbolum*, reviennent fort souvent dans les sermons *de Symbolo* et dans les anciens rituels. Sur la manière dont on faisait la *redditio Symboli*, voyez Martène, *ibid.*, t. I, p. 78-86. Cet ordre de choses existait encore, comme on vient de le voir par la citation de l'Instruction de Magnus, du temps de Charlemagne. Et. Durand, *De ritibus Ecclesiæ*, lib. I, cap. 19.

1. Post lectionem et tractatus, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam. Ambroise, *Epistola* 33 *ad Marcellinam sororem.*

2. *Augustini Opera*, t. V, col. 2975, *Sermo* 131 *De tempore*, § 2. Martène, *ibid.*, t. I, p. 85. J. Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 348.

3. In tradendo porro symbolo hic ordo servabatur : præmisso brevi præloquio, episcopus integrum symbolum recitabat, tum

Cette instruction était donnée à plusieurs reprises, toujours aux seuls postulants, pendant la semaine qui précédait le dimanche de Pâques ou celui de la Pentecôte [1]. Il est probable que les postulants étaient interrogés de temps en temps pour s'assurer des progrès qu'ils faisaient dans la connaissance du Symbole. Ils devaient le retenir littéralement; on ne les admettait au baptême qu'après qu'ils l'avaient récité devant l'évêque ou le prêtre délégué à cet effet, en présence de l'assemblée des fidèles [2], et ils

illud per partes fusius exponebat. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 83. Comp. *Augustini Opera*, t. V, col. 1371, *Sermo* 214, § 1.

1. C'était à ces solennités que, dans les premiers siècles de l'Église, on administrait le sacrement du baptême. Tertullien, *De baptismo*, § 19; Léon le Grand, *Epistola 4, ad universos episcopos per Siciliam constitutos*, cap. 5, dans *Leo Magnus, Maximus Taurin.*, etc., éd. de Théoph. Raynaud, p. 100. Il en était encore de même du temps de Charlemagne, Martène, *ibid.*, t. I, p. 2. Tertullien avait cependant été d'avis que « toutes les heures et tous les temps sont propres au baptême, » *De baptismo*, § 19, et après lui, saint Augustin avait également soutenu que ce sacrement pouvait être administré en tout temps: hoc omni die licet accipere. *Augustini Opera*, t. V, col. 1348, *Sermo* 210, § 2.

2. C'est ce qu'on voit dans le récit que fait saint Augustin du baptême de Victorin : Denique, ut ventum est ad horam profitendæ fidei, quæ verbis certis, conceptis retentisque memoriter, de loco eminentiore, in conspectu populi fidelis, Romæ reddi solet ab eis qui accessuri sunt ad gratiam tuam, oblatum esse dicebat Victorino a presbyteris ut secretius redderet, sicut nonnullis qui verecundia trepidaturi videbantur, offerri mos erat : illum autem maluisse salutarem suam in conspectu sanctæ multitudinis profiteri. *Confessiones*, lib. VIII, cap. 2, § 5.

ne pouvaient l'apprendre que de la bouche du prêtre qui était chargé de le leur enseigner, car ce formulaire ne s'écrivait pas. Toute l'antiquité ecclésiastique, à partir de la fin du troisième siècle, est unanime sur ce point, et on verra qu'il en était de même, dès la fin du second, de la formule en usage à cette époque.

« Pour retenir les paroles de ce Symbole, dit saint Augustin aux postulants, auxquels il vient de le faire entendre pour la première fois, vous ne devez l'écrire en aucune façon. Il faut l'apprendre en l'entendant. Quand vous le saurez, il ne faut pas le mettre par écrit. Vous devez le retenir toujours dans votre mémoire. Tout ce qui y est enseigné est contenu dans les pages divines des saintes Écritures. Mais ce qu'on en a ainsi recueilli et rédigé en une certaine forme, il n'est pas permis de l'écrire[1] .... Apprenez ce Symbole en l'entendant, qu'il soit écrit non sur des tablettes ou sur aucune autre matière, mais dans votre cœur[2]. » « Que votre mé-

1. Il veut leur faire entendre par là que ce formulaire ne contient en réalité aucune doctrine qu'ils ne connaissent déjà. C'est ce qu'il leur dit plus clairement dans une autre de ses explications *De Symbolo*, *Augustini Opera*, t. V, col. 1371, *Sermo* 214, § 1.

2. Nec ut eadem verba symboli teneatis, ullo modo debetis scribere; sed audiendo perdiscere: nec cum didisceritis, scribere; sed memoria semper tenere atque recolere. Quidquid enim in symbolo audituri estis, in divinis sacrarum scripturarum litteris continetur. Sed quod ita collectum et in formam quamdam

moire, leur dit-il ailleurs, vous serve de livre[1]. »

Cette recommandation de ne pas l'écrire revient dans plusieurs autres des instructions de ce Père de l'Église aux catéchumènes. Il a soin de faire remarquer que ce résumé de la foi a été rédigé à dessein sous une forme concise, non pas seulement pour qu'il s'emparât plus facilement de l'esprit des postulants, mais encore pour qu'il ne fatiguât pas leur mémoire et s'y gravât plus profondément[2].

« Il ne faut pas l'écrire sur du papier, mais dans le cœur, » dit également saint Cyrille de Jérusalem[3]. Et saint Jérôme : « Le Symbole de votre foi et de votre espérance, qui vous a été transmis par les Apôtres, s'écrit non sur du papier ni avec de l'encre, mais sur les tablettes de chair du cœur[4]. » Dans la seconde moitié du cinquième siècle, Pierre de Ravenne et Maxime de Turin reviennent sans cesse sur cette prescription[5]. On finit par s'habituer tel-

redactum non licet scribi.... Audiendo symbolum discitur; nec in tabulis, vel in aliqua materia, sed in corde scribitur. *Augustini Opera*, t. V, col. 1363, *Sermo* 212, § 2.

1. Sit vobis codex vestra memoria, *Ibid.*, t. VI, col. 917, *De Symbolo ad Catechum.*, § 1.

2. *Augustini Opera*, t. V, col. 1364 et 1372. On disait encore après saint Augustin : Exiguum est, ut memoriam non obruat. *Sermo* 131 *De Tempore*, dans *Augustini Opera*, t. V, col. 2975.

3. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p 75, *Catech.*, V, § 7.

4. Jérôme, *Epist.* 61, *ad Pammach*,; c'est la 38e dans l'édition de J. Martiany, Paris, 1706, t. I, pars I, col. 323.

5. Hæc fides, hoc sacramentum non sit committendum chartis, non scribendum litteris. Pierre Chrysologue, *In Symbol. ser-*

lement à recommander de ne pas mettre le Symbole des Apôtres par écrit, qu'on en parlait encore à une époque où, le christianisme étant la religion générale du monde civilisé, ce formulaire circulait partout depuis plusieurs siècles avec les sermons qui étaient consacrés à l'expliquer, et qui étaient fort répandus [1].

§ 3

Pourquoi le Symbole ne devait-il pas être mis par écrit? Était-ce, comme le dit saint Cyrille de Jérusalem, pour que les nouveaux chrétiens fussent dans l'obligation de l'apprendre par cœur, afin d'avoir toujours présent à l'esprit l'ensemble des doctrines chrétiennes? Mais on aurait pu le faire apprendre par cœur aux nouveaux chrétiens, tout en le laissant mettre par écrit. L'un et l'autre se fait aujourd'hui, et depuis des siècles, sans le moindre inconvénient.

Était-ce, comme l'assure Rufin, parce que les Apôtres l'avaient ainsi décidé [2]? On ne trouve pas la moindre trace d'une mesure de ce genre, ni dans

mones 56, 57, 59, 60; dans l'édition de Théophile Raynaud, p. 51, 52, 54, 55.

1. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 30 et 100.

2. Hæc non scribi chartulis atque membranis, sed etiam in cordibus, tradiderunt apostoli. Rufin, *Expositio in Symbol.*, p. 154.

les écrits des Apôtres, ni dans ceux de leurs successeurs immédiats. Le christianisme n'avait pas, dans les premiers temps, les allures d'une société secrète, et ce n'est que dans les sociétés secrètes qu'il est interdit de confier au papier les articles de foi, parce qu'il faut en dérober la connaissance à quiconque n'est pas initié.

C'est bien cependant « pour que le secret de Dieu ne fût pas connu des indignes et des profanes[1], » que la plupart des écrivains ecclésiastiques du quatrième et du cinquième siècle prétendent que le Credo ne devait pas être mis par écrit. Telle est l'opinion de Pierre de Ravenne ; telle est certainement aussi celle de Rufin et de tous ceux qui, avec lui, regardaient ce formulaire comme une sorte de mot d'ordre destiné à permettre aux fidèles de se reconnaître entre eux et de se distinguer de quiconque n'était pas membre de l'Église[2].

Le Symbole des Apôtres est très-souvent appelé un mystère[3], *mysterium Symboli*[4], un mystère transmis par les Apôtres, *mysterium quod Apostoli*

1. Ne secretum Dei habeat indignus et profanus auditor. Pierre Chrysolog., *Sermo* 59, et dans les sermons 60 et 61, dans l'édition de Th. Raynaud, p. 54, 55 et 56.

2. Rufin, *Exposit. in Symbol. Apostolor.*, p. 154 ; Maxime de Turin, éd. Th. Raynaud, p. 239 ; *Leo Magnus*, éd. Th. Raynaud. p. 239.

3. On vient de voir que Pierre de Ravenne le nomme le secret de Dieu, *secretum Dei*.

4. Beati apostoli mysterium symboli tradiderunt, ut signaculum symboli inter fidos perfidosque secerneret, et alienus a fide

tradiderunt[1]. Encore à la fin du huitième siècle, l'évêque Jesse lui donne cette qualification[2].

A vrai dire, cela ne paraît pas avoir de sens à la fin du quatrième siècle, et encore moins dans les siècles suivants. Ce n'est que dans des sociétés secrètes qu'il est interdit de mettre les Symboles par écrit, et à cette époque, le christianisme, devenu la religion dominante dans l'empire romain, était professé publiquement au grand jour; tout ce qui le concernait était connu; une foule d'écrivains en avaient déjà expliqué l'histoire et la doctrine dans des livres répandus en tous lieux. Comment, dans un tel état de choses, pouvait-on parler de formulaires secrets qu'il fallait dérober à la connaissance des profanes? L'étonnement redouble quand on voit ceux-là mêmes qui répètent si souvent qu'il ne faut pas mettre le Symbole des Apôtres par écrit, l'écrire tout au long avec les explications qu'ils en donnent, dans des traités et des sermons, dont il était impossible qu'il ne circulât pas bientôt de nombreuses copies.

atque hostis appareret ecclesiæ qui aut tanquam baptizatus nescisset, aut tanquam hæreticus corrupisset. *Leo Magnus*, edid. Th. Raynaud, p. 239.

1. Mysterium prædicamus quod apostoli tradiderunt, est-il dit dans un ancien rituel rapporté par Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, 111.

2. *Jesse ambianensis episcopi epistola ad suæ diocesis sacerdotes*, cité dans Martène, *ibid.*, t. I, p. 29 et 30.

Faudrait-il admettre, avec Muratori, que la recommandation des écrivains ecclésiastiques du quatrième et du cinquième siècle, de ne pas mettre par écrit le Symbole des Apôtres, ne doit pas se prendre à la lettre, et que Jérôme, Augustin et les autres docteurs chrétiens de cette époque voulaient dire seulement que le Credo est un document si précieux que ce n'est pas sur du papier, mais dans le cœur, qu'il mérite d'être écrit[1] ? Je ne saurais le croire. L'opinion du savant antiquaire italien s'accorde mal avec les paroles des Pères de l'Église qui ont expliqué le Credo et avec les renseignements les plus certains que nous donnent sur ce point un grand nombre d'ouvrages du troisième, du quatrième et du cinquième siècle. En vain fait-il remarquer qu'il ne pouvait pas être, à la lettre, interdit de mettre par écrit le Credo, puisque ceux-là mêmes qui insistent le plus sur cette interdiction l'écrivirent eux-mêmes dans leurs expositions *De Symbolo*. Ces expositions sur le Symbole ou n'étaient pas destinées à la publicité, ou ne devaient être communiquées qu'aux membres de l'Église, c'est-à-dire aux personnes qui avaient déjà reçu le baptême et qui par conséquent avaient connaissance de ce formulaire[2]. La

1. Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 8.

2. Cyrille de Jérusalem recommande expressément de ne communiquer les catéchèses dans lesquelles il explique le Symbole des Apôtres, qu'à ceux qui vont recevoir immédiatement le baptême

défense s'adressait d'ailleurs aux fidèles; elle ne pouvait atteindre le prêtre qui, chargé de l'instruction des catéchumènes, préparait par écrit les explications qu'il devait leur donner.

On est naturellement conduit à supposer que cette mesure remonte à une époque où le Credo n'était pas tel que nous le voyons au quatrième siècle, et où l'Église se trouvait dans d'autres conditions qu'au temps de Rufin et de saint Augustin. L'usage de ne pas écrire ce formulaire ne s'est pas établi certainement au quatrième siècle; autrement les écrivains ecclésiastiques auraient usé de plus de réserve à cet égard, et se seraient bien gardés de le mettre eux-mêmes par écrit. D'ailleurs, s'il y avait alors une raison de le faire apprendre par cœur aux postulants, pour leur donner un résumé des croyances chrétiennes qu'ils ne pussent jamais oublier, il n'y en avait pas de le soustraire aux regards des profanes, c'est-à-dire des païens, dont le nombre diminuait chaque jour, et qui pouvaient d'ailleurs le connaître par l'indiscrétion des chrétiens, et encore moins à ceux des schismatiques et des hérétiques qui le connaissaient, puisque la plupart d'entre eux s'en servaient, aussi bien que l'Église catholique, pour le baptême de leurs néo-

et pour qui elles ont été composées, et qu'aux fidèles qui sont déjà membres de l'Église. *Cyrilli Hierosol. Opera*, p. 13.

phytes [1]. Cette défense était certainement, du temps de saint Augustin, une affaire de tradition. On avait cru nécessaire, dans des temps antérieurs, de tenir secrète la profession de foi par laquelle les postulants étaient admis dans l'Église. Cet usage une fois établi, on continua de s'y conformer, du moins en apparence, même quand, les circonstances ayant changé, il n'y avait plus de raison de le suivre. Et c'est ce qui explique l'inconséquence des écrivains ecclésiastiques du quatrième siècle et des siècles suivants, qui mettent par écrit le Symbole des Apôtres, tout en recommandant avec la plus vive insistance de ne pas l'écrire.

1. *Cypriani Opera*, p. 296, *Epist.* 69 *ad Magnum*; et p. 310, *Epist.* 70 *ad Januar.*

CHAPITRE II

Circonstances qui firent considérer la profession de foi des catéchumènes comme une formule secrète, et la cérémonie du baptême comme une initiation à des mystères.

§ 1

A quelle époque remonte l'opinion que la profession de foi des catéchumènes était une formule secrète, qu'il fallait dérober à la connaissance des profanes et par conséquent ne pas mettre par écrit? Certainement au moment où le catéchuménat fut établi.

Dans les temps apostoliques, tout Israélite qui déclarait reconnaître Jésus pour le Messie et tout païen qui faisait profession de croire à l'unité de Dieu et à la messianité de Jésus recevaient le baptême et devenaient membres de l'Église. Plus tard, on jugea convenable de soumettre à une certaine préparation quiconque voulait entrer dans la société chrétienne. L'expérience en fit, sans le moindre doute, sentir la nécessité. Il était indispensable en effet, d'un côté, de se convaincre que le prosélyte était digne de faire partie de l'Église, et, d'un autre côté, de lui donner une connaissance suffisante

des croyances chrétiennes[1]. Telle fut l'origine du catéchuménat. Cette institution est de la seconde moitié du deuxième siècle. Inconnue à Justin Martyr[2], elle est en pleine vigueur du temps d'Origène.

Elle eut pour effet de faire regarder l'admission des catéchumènes dans l'Église par le baptême comme une véritable initiation à des mystères[3]. Plusieurs circonstances y concoururent : avant tout, les préjugés alors dominants et une complète absence d'esprit critique.

La manie des sociétés secrètes fut une des maladies de cette époque. Le paganisme mourant relevait partout ses antiques mystères, comme s'il eût dû y trouver un remède au mal incurable qui le

1. Néander, *Allgem. Geschichte der christl. Religion*, t. I, p. 362.

2. Justin fut martyrisé en 167. La description qu'il fait du baptême prouve clairement qu'il n'y avait pas de catéchumènes de son temps. « Trouvons-nous, dit-il, un homme persuadé de la vérité de notre doctrine et résolu d'y conformer sa conduite, nous l'instruisons à prier, à jeûner, pour obtenir le pardon de ses fautes passées. Nous jeûnons, nous prions nous-mêmes avec lui. Ensuite nous le conduisons en un lieu où nous tenons de l'eau en réserve, et là il est régénéré comme nous l'avons été nous-mêmes, au nom de Dieu, maître souverain de l'univers, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils et notre Sauveur, au nom du Saint-Esprit. Il reçoit dans l'eau le saint baptême. » *Apolog.*, I, § 61.

3. Augusti *Handbuch der christl. Archeologie*, t. I, p. 139; t. II, p. 423.

minait. Les sectes gnostiques de toutes les dénominations s'étaient organisées à peu près comme l'avaient été les esséniens; elles étaient moins des Églises ou des écoles que des associations d'adeptes hiérarchiquement distribués en plusieurs classes. On n'y entrait qu'après un noviciat; on ne passait aux degrés supérieurs que par des initiations successives. La philosophie elle-même, si profondément déchue qu'elle n'avait plus même l'idée de son but, de sa mission, de ce qui fait sa raison d'être, donna dans ce travers. Les néo-pythagoriciens n'étaient que des mystagogues transmettant, sous le voile du mystère, des doctrines secrètes, qu'ils s'imaginaient tenir de quelque révélation surnaturelle. A leur exemple, les néo-platoniciens se regardèrent un peu plus tard comme les dépositaires de vérités divines, cachées sous des allégories aux regards profanes de la foule ignorante [1].

Les chrétiens n'échappèrent pas à cette maladie. On sait que déjà dans la seconde moitié du deuxième siècle, les Pères de l'école catéchétique d'Alexandrie se plaisaient à opposer la πιστις à la γνωσις, la connaissance vague et obscure que le commun des fidèles avait de la religion chrétienne, à la con-

1. *Œuvres de Julien, trad. par Tourlet*, t. II, p. 22; *Jamblichi, De vita Pythagoræ*, Franeker, 1598, p. 191 et 192; *Jamblichi, Protrepticæ orationes, ibid.*, p. 130 et 131; Salluste, *De diis et mundo*, § 3.

naissance raisonnée et savante que les hommes lettrés se vantaient d'en posséder [1]. Les profondeurs de la doctrine chrétienne n'étaient accessibles qu'à ceux-ci; ceux-là étaient condamnés, par leur propre incapacité, à croire de confiance des vérités dont ils ne pouvaient pénétrer le véritable sens.

« Le Seigneur a permis, dit saint Clément d'Alexandrie, d'admettre à la participation des mystères divins et de cette sainte lumière ceux dont l'esprit et les yeux en seraient dignes; mais il n'a pas révélé à un grand nombre d'auditeurs les choses qui n'étaient pas à la portée d'un grand nombre d'intelligences; il ne les a révélées qu'au petit nombre de ceux auxquels il savait que cette nourriture était propre, et qui pouvaient la recevoir, et à l'esprit desquels elle pouvait servir. Il en est des mystères comme de Dieu : ils ne doivent se confier qu'à la parole et non à l'écriture. Si l'on nous répond qu'il est écrit : Il n'y a rien de caché qui ne doive être révélé, et rien de secret qui ne doive être connu [2], que l'on apprenne de nous aussi qu'il a été prédit par ces paroles que celui qui reçoit les mystères comme mystères, les mystères lui seront révélés; et que celui qui sait conserver dans le secret de l'âme les

1. Clément d'Alex., *Stromat.*, liv. II, ch. 2, 9 et suiv., 17, etc.
2. *Matth.*, X, 26.

choses qui lui sont transmises, les choses secrètes lui seront révélées; de sorte que la vérité et ce qui est caché à la plupart des hommes sera révélé au plus petit nombre. Pourquoi tous les hommes ne connaissent-ils pas la vérité? Pourquoi tous n'aiment-ils pas la justice, si la justice est le propre de tous? Les mystères sont transmis d'une manière mystique, de sorte que la vérité se trouve sur les lèvres de celui qui enseigne, et plus encore dans son intelligence que dans sa bouche[1]. »

Qu'on ne croie pas qu'en distinguant ceux qui sont capables de connaître les mystères divins de ceux qui ne le sont pas, Clément d'Alexandrie veuille opposer les chrétiens et ceux qui sont encore plongés dans les ténèbres du judaïsme ou du paganisme. C'est entre les chrétiens qu'il établit cette distinction. Pour lui, les uns vivent de la foi, et les autres, en petit nombre, ont tiré de la foi la science, et sont les véritables gnostiques. Tout le christianisme ne peut être communiqué à tous. Quand le Seigneur dit : « Ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits[2], » il veut parler, à ce qu'assure Clément d'Alexandrie, des traditions dont il nous a donné le sens d'une manière sublime et parfaite. Voilà celles dont il veut qu'on reçoive

1. Clément d'Alex., *Stromat.*, liv. I, ch. 1. Trad. de M. de Genoude, p. 9.
2. *Matth.*, X, 25.

le dépôt, pour le transmettre à tous. Mais, ajoute-t-il, il ne nous enjoint pas de dévoiler à tous indistinctement les choses qui leur ont été dites en paraboles. Aussi, comme la tradition divine ne frappe pas seulement les oreilles de celui qui comprend la majesté de la parole, mais qu'elle s'adresse à tous, il faut envelopper d'un voile la sagesse qui est révélée d'une manière mystérieuse, et que le Fils de Dieu a enseignée [1].

L'auteur du Traité des mystères égyptiens, Salluste, et Olympiodore ne parleront pas différemment de la nécessité de cacher sous des symboles leur prétendue sagesse divine, pour la soustraire aux regards des profanes. C'est d'ailleurs ce que disaient déjà les philosophes mystiques du second siècle.

Origène s'explique sur ce sujet encore plus clairement que son maître. Il déclare expressément qu'il y a dans le christianisme, comme dans la philosophie, — la philosophie de son temps, bien entendu, — une doctrine exotérique, en rapport avec l'intelligence peu développée du commun des hommes, et une doctrine ésotérique, cachée à la foule, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα, et communiqué uniquement aux esprits cultivés et aux âmes d'élite .

1. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, liv. I, ch. 12.
2. Origène, *Contra Celsum*, lib. I, § 7.

Tel était le langage de ceux qui se piquaient de philosophie.

La même distinction se retrouve, mais sous une autre forme, dans les écrits de ceux des docteurs de l'Église qui faisaient profession de mépriser la science. L'Église était pour eux, comme les mystères antiques pour les païens[1], une institution sanctifiante, conférant des privilèges spirituels à ceux qui y étaient admis par le fait seul qu'ils y étaient admis. Ils séparaient par une ligne de démarcation bien tranchée ceux qui y avaient été reçus et ceux qui aspiraient à y entrer. Ceux-ci n'étaient en quelque sorte que des chrétiens du dehors, presque encore des profanes, tout au plus des novices; ceux-là étaient les chrétiens du dedans, les parfaits, de vrais initiés.

Un ancien usage de l'Église apostolique avait contribué, sans le moindre doute, à faire admettre cette division. Dès le principe, les chrétiens se réunissaient le soir pour prendre en commun leur repas, qui se terminait par la célébration de l'eucharistie, en mémoire et à l'imitation du dernier

1. « L'initiation, dit Sainte-Croix, était principalement destinée à régénérer les hommes; par elle, les méchants étaient purifiés, et les bons acquéraient une félicité éternelle, en s'assurant, après la mort, une demeure commune avec les dieux. » *Recherches sur les mystères du paganisme*, 2e édit., t. I, *Avertissement*, p. XVI.

repas de Jésus-Christ avec ses Apôtres. Il est manifeste que ceux-là seuls qui faisaient profession de la foi chrétienne et qui avaient reçu le baptême assistaient à ces réunions. Plus tard, quand pour mettre fin à des abus que le grand nombre rendait presque inévitables, le repas en commun eut été supprimé, ces réunions eurent pour objet principal la célébration de la communion; les chrétiens seuls continuèrent à y assister. Il en fut naturellement de même, lorsque cette cérémonie fut célébrée, non plus dans des maisons, comme on l'avait fait pendant longtemps, mais dans des édifices consacrés au culte et à l'enseignement religieux. Comme ceux-là seulement qui avaient reçu le baptême pouvaient y assister [1], elle prit un certain caractère mystérieux, et l'on fut amené par là à considérer comme de véritables initiés ceux qui y prenaient part, et à regarder l'admission à cette partie du culte comme une initiation.

Les catéchumènes ne pouvaient même y être présents. On les reconnaissait bien pour des chrétiens, mais non pour des fidèles[2], c'est-à-dire pour

1. Non-seulement tous ceux qui avaient reçu le baptême pouvaient prendre part à l'eucharistie, mais encore ils le devaient. Aussi, après le culte, on l'envoyait par des diacres, ou des acolytes, à quiconque avait été empêché, par des motifs légitimes, d'assister à la célébration de ce sacrement ou, comme on l'appelait, de ce mystère. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 267, 640 et 643.

2. Martène, *ibid.*, t. I, p. 30.

des membres de l'Église ; ils n'étaient, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze, que dans le vestibule de la piété[1]. Ils devaient assister à la première partie du culte, qui se composait de la lecture de passages de l'Ancien et du Nouveau-Testament, du chant des psaumes, de prières et d'une exhortation. Alors il leur fallait sortir de l'Église, en même temps que les pénitents. Un diacre leur en intimait l'ordre à haute voix[2]. Ce n'est qu'après qu'ils s'étaient retirés[3] qu'on célébrait la sainte cène. Ceux-là seuls qui avaient reçu le baptême y prenaient part[4]; on les désignait

1. Ἕως εἶ κατηχούμενος, ἐν προθύροις εἶ τῆς εὐσεβείας. Grégoire de Nazianze, *Opera*, Paris, 1609, in-fol., t. I, p. 647, C.

2. Καὶ ὁ διάκονος λεγέτο · Ἀπολύεσθε οἱ ἐν μετανοίᾳ. *Constitut. apostol.*, lib. VIII, cap. 9, dans *Sacrosancta concilia*, éd. Labbe et Cossart, t. I, p. 469, A. Les catéchumènes sortaient avec les pénitents, comme on le verra à la note suivante. Il n'est pas hors de propos de faire remarquer que les diacres étaient chargés de maintenir l'ordre dans les assemblées chrétiennes. Οἱ δὲ τοῖς ὄχλοις διασκοπείτωσαν, καὶ ἡσυχίαν αὐτοῖς ἐμποιείτωσαν, *Constitut. apostol.*, lib. II, cap. 57, *Sacrosancta concilia*, t. I, p. 296, D. Ils remplissaient, par conséquent, dans le culte chrétien un office analogue à celui du hiéroceryx (ἱεροκήρυξ) qui, dans les mystères païens, exerçait une sorte de police sur les assistants et recommandait aux mystes le silence au début du spectacle de la Παννυχίς.

3. Μετὰ τὴν τῶν κατεχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον. *Constitut. apostol.*, lib. II, cap. 52, *Sacrosancta concilia*, t. I, p. 296, C et D.

4. Le diacre, après avoir ordonné aux catéchumènes et aux pénitents de sortir, ajoutait aussitôt que tous ceux qui avaient le droit d'assister à la cérémonie qui allait se célébrer devaient

sous le nom de fidèles[1] ; ils étaient les véritables membres de l'Église. « Avant d'avoir reçu le baptême, dit saint Cyrille de Jérusalem, tu étais catéchumène ; maintenant que tu l'as reçu, tu seras appelé fidèle[2]. »

Cette manière d'entendre et de pratiquer les choses religieuses est tellement différente de nos idées et de nos usages, elle nous paraît si contraire à l'esprit du christianisme et à l'enseignement de Jésus-Christ, qu'on aurait certainement quelque peine à en admettre la réalité historique[3], si elle n'était attestée par une foule de documents de cet âge. Nous en trouvons le tableau dans le second livre des Constitutions apostoliques, qui est de cette époque et qui, sous la fiction de prescriptions données par les Apôtres sur la célébration du culte, dé-

rester. Καὶ προστιθέτω · Μήτις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω, *Constitut. apostol.*, lib. VIII, cap. 9.

1. La première partie du culte, celle à laquelle assistaient les catéchumènes, fut appelée de bonne heure, dans l'Occident, *missa catechumenorum*, et la seconde, à laquelle assistaient seulement les fidèles, *missa fidelium*. Harnack, *Der christl. Gemeindegottesdienst*, p. 353 et suiv., et 470 et suiv.; Gieseler, *Lehrb. der Kirchengesch*, 3e édit., t. I, p. 579 et 580. *Explication de la messe* par le R. P. Pierre Le Brun, t. I, p. 280-282; t. II, p. 37-51.

2. Πρὸ τουτοῦ κατηχούμενος ἦς, νῦν δὲ πιστὸς κληθήσῃ. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 17, *Catech.* I, § 4.

3. Et certe hodiernis ritibus assuetis vix credibile erit, quanta sollicitudine olim catechumenis omnia christianæ religionis celabantur mysteria. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 66.

crit tout simplement ce qui avait lieu au troisième siècle[1]. Nous pouvons en appeler à Tertullien qui, en reprochant aux hérétiques d'admettre indistinctement dans leurs assemblées les catéchumènes et même les païens[2], nous fait entendre qu'il en était autrement parmi les chrétiens. Origène nous apprend également que les réunions chrétiennes ne se composaient que d'hommes éprouvés et sûrs[3], et que les chrétiens avaient, aussi bien que les philosophes, des doctrines livrées à la publicité et d'autres qu'ils ne révélaient pas à tout le monde[4]. Clément d'Alexandrie rend aussi témoignage à la vérité de ce fait, quand il avertit, au commencement de ses Stromates, qu'il a pris soin de ne parler ouvertement que des choses que le Seigneur a voulu transmettre à tout le monde, et de ne désigner qu'à mots couverts, d'envelopper d'un voile ce qui n'a été révélé que d'une manière mystérieuse .

1. *Constitut. apostol.*, lib. II, cap. 54-61, et plus particulièrement le chapitre 57.

2. Dans ces assemblées des hérétiques, dit cet écrivain, imprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est; pariter adeunt (ecclesiam), pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint ... ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. *De præscript.*, § 41.

3. Origène, *Contra Celsum*, lib. III, cap. 51.

4. Τὸ δ' εἶναί τινα οἷον μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα, οὐ μόνον ἴδιον τοῦ χριστιανῶν λόγου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ φιλοσόφων, παρ' οἷς τινες μὲν ἦσαν ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἕτεροι δὲ ἐσωτερικοί. Origène, *Contra Celsum*, lib. I, cap. 7.

5. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, lib. I, cap. 1 et 12.

§ 2

C'est à ces doctrines qui n'étaient pas révélées à tout le monde, ou pour mieux dire, c'est à cette partie du culte à laquelle on ne les avait pas encore admis, que les catéchumènes étaient initiés par le baptême. Ce qui était secret à cette époque dans le christianisme, c'était moins une doctrine proprement dite que les cérémonies qui s'accomplissaient seulement en présence des fidèles, c'est-à-dire les deux sacrements du baptême et de la sainte cène. Il est bien vrai que ces sacrements représentaient une doctrine, celle de l'union mystique des fidèles avec le Sauveur, doctrine qui était en quelque sorte le dernier mot, le point culminant de la religion chrétienne, et qui avait donné naissance à la maxime si souvent répétée depuis, mais qui date de cette époque, que hors de l'Église il n'y a pas de salut[1]. Mais ni cette maxime ni les croyances d'où elle était sortie comme une conséquence logique n'étaient tenues secrètes ; les véritables mystères étaient les sacrements[2] ; on leur en

1. Extra hanc domum, id est, extra ecclesiam nemo salvatur. Origène, *De Jesu Nave homil.* III, § 5. C'est la première fois, si je ne me trompe, que cette opinion est exprimée en termes aussi explicites.

2. Augusti *Handbuch der christ. Archeologie*, t. I, p. 150. La partie de la cérémonie du baptême dans laquelle, après la réci-

donnait le nom [1]. C'est donc à des mystères qu'on initiait les postulants (*competentes*).

Dans cet état de choses, être admis à prendre part aux sacrements, c'était bien, à la lettre, être initié

tation du Symbole des Apôtres et de l'Oraison dominicale, le sacrement était administré au néophyte, ne se célébrait qu'en présence des fidèles; les catéchumènes qui ne devaient pas encore être admis au baptême ne pouvaient y assister, et, avant qu'elle commençât, un diacre les avertissait de sortir. Cela se pratiquait encore au neuvième siècle, comme on le voit dans des rituels de cette époque. Admonentur a diacono ita dicendo : Catecbumeni recedant. Si quis catecbumenus est, recedat. Omnes catecbumeni exeant foras. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 103 et 172.

1. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 5, præf., §. 4, p. 9; § 7, p. 97. *Catech.*, VI, § 16 ; catech. mystag. V, § 19; Ambroise, *De mysteriis*, au commencem.; Grégoire de Nazianze, *Opera*, t. I, p. 687, C; voyez Martène, *Ibid.*, t. I, p. 66 et suiv. « Lorsque les chrétiens, dit M. Alfred Maury, transportèrent à la cérémonie de la messe, c'est-à-dire à l'eucharistie et à l'ensemble des rites dont elle est entourée, le nom de mystères, ils ne firent que continuer à employer cette expression grecque avec son acception païenne, quoique la solennité nouvelle qu'ils substituaient aux anciennes eût un caractère tout différent. La messe est une représentation symbolique de la passion du Sauveur, un ensemble de rites qui communiquent aux assistants, ainsi que le faisaient les mystères antiques, des grâces particulières. La catéchisation et le baptême sont une véritable initiation, et donnent à ceux qui l'ont reçue le droit d'assister à ces cérémonies augustes. Peu à peu ce privilége des chrétiens catéchisés devint le patrimoine de tous, de même que les mystères de l'Attique, en recevant de plus en plus d'initiés, finissaient par doter la presque totalité de la nation hellénique des avantages qui n'avaient appartenu, dans le principe, qu'à un petit nombre. » *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, p. 301 et 302.

à des mystères. Cela est tellement manifeste que, pour parler de cette admission des catéchumènes dans l'Église, on se servait du langage des mystères de l'antiquité païenne. La réception des néophytes au nombre des fidèles était appelée l'initiation chrétienne, τῶν χριστιανῶν τελετη[1], et les catéchumènes qui recevaient le baptême, des initiés, μνουμένοι, μνηθέντες[2], *baptismi sacramento initiati*, *mysteriis dignati*[3], ou encore des illuminés, φωτιζομένοι, des nouvellement éclairés, νεοφωτιστοι[4].

Que la formule par laquelle se faisait l'initiation chrétienne fût tenue secrète, comme l'avaient été auparavant les formules d'initiation aux mystères païens[5], cela se comprend. Et en effet on se gardait bien de l'écrire. Tertullien n'en parle qu'en

1. Origène, *Contra Celsum*, lib. VI, cap. 24. L'expression de τελετη s'appliquait ordinairement à la consécration bachique, à l'admission aux fêtes nocturnes de Dionysos, fêtes qui offraient un caractère secret et auxquelles les initiés pouvaient seuls prendre part. Elle signifiait aussi une fête qui avait pour objet une purification ou une réconciliation. Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, p. 298. Ἐτελέσθης signifie, en général, un initié. Ἐτελέσθης τα Ἐλευσίνια, un initié aux mystères d'Éleusis. Lucien, *Catapl.* 22.

2. *Constitut. apostol.*, lib. VIII, cap. 7 et 8, dans *Sacrosancta concilia*, t. I, col. 465. E. Augusti *Handbuch der christl. Archeologie*, t. I, p. 149.

3. *Gregorii Nysseni Opera*, Paris, 1638, t. II, p. 126, B, et 127, D.

4. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 13.

5. Τὰ λεγόμενα, les prescriptions ou les formules parlées et non écrites.

termes énigmatiques[1]; Origène l'appelle le symbole de la purification, τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι[2], mais il ne la fait connaître dans aucun de ses nombreux ouvrages.

Cet état de choses n'avait pas changé au quatrième siècle. La distinction des catéchumènes et des fidèles est encore rigoureusement maintenue. Les premiers ne peuvent assister à la partie du culte pendant laquelle les sacrements sont administrés, et à laquelle les seconds doivent seuls être présents; ce qui se passe alors est toujours pour eux un mystère; la connaissance ne peut leur en être donnée que par une sorte d'initiation. Mais, tandis que dans les Églises d'Orient ces usages sont pris à la lettre et semblent même poussés jusqu'à l'exagération, on les entend plus libéralement, presque dans un sens métaphorique, dans celles d'Occident.

Les Pères grecs de cette époque parlent des mystères chrétiens avec la même réserve que les

1. Tertullien, *De corona milit.*, § 3; *De baptismo*, § 6.

2. Origène, *Contra Celsum*, lib. III, cap. 51. Les chrétiens eux-mêmes comparaient leur Symbole aux formules des mystères païens, formules qui étaient appelées aussi des symboles. Arnobe, en parlant de celles qui étaient propres aux mystères de Cérès, dit : Ipsa denique symbola, quæ rogata sacrorum in acceptationibus respondetis : Jejunavi atque ebibi Cycconem. *Disputation. adv. Gentes*, lib. V, édit. de Des. Herald, Paris, 1605, p. 213.

païens de ceux d'Eleusis ou de la Bonne Déesse. Ils excusent presque tous leur silence ou leurs réticences par ces mots, qui reparaissent fort souvent dans leurs écrits : « Les initiés le savent » ἴσασιν οἱ μεμυημενοί. « Je voudrais bien, dit Chrysostome à propos des cérémonies connues des fidèles seuls, vous en parler ouvertement, mais je n'ose, à cause de ceux qui ne sont pas initiés, διὰ τοὺς ἀμυητους[1]. » C'est aussi διὰ τοὺς ἀμυητους, à cause de ceux qui ne sont pas initiés, que Théodoret ne peut traiter des mystères qu'en termes obscurs : « Quand ils se seront retirés, ajoute-t-il, nous donnerons aux initiés un enseignement clair[2]. » C'est encore par crainte d'être entendu de ceux qui n'ont pas encore été admis à l'initiation, que Cyrille d'Alexandrie s'abstient, dans sa Réfutation de Julien, de parler des mystères du baptême[3]. Cyrille de Jérusalem est persuadé que des châtiments extraordinaires, surnaturels, frappent et celui qui livre les mystères et celui qui les apprend autrement que par le ministère de l'Église. Le catéchumène qui en reçoit la connaissance de la bouche d'un simple fidèle devient frénétique, φρενιτιᾷ, et le fidèle qui les lui découvre est condamné comme un traître, ὡς προδότης κατακρίνεται[4].

1. Chrysostomi, *Homilia 11 in 1 ad Corinth.*
2. Théodoret, *Interrog. 15 in Num.*
3. Cyrille d'Alexandrie, *Advers. Julian.*, lib. VIII.
4. Cyrille de Jérus., *Opera*, p. 5, 9 et 10, *Præfat.*, § 4 et 7.

« N'en dis rien à celui du dehors,[1] » c'est-à-dire ne communique pas à celui qui n'a pas encore été admis par le baptême au nombre des fidèles les instructions qui te sont actuellement données : telle est la recommandation qu'il adresse à celui qui va bientôt recevoir le baptême. Grégoire de Nazianze fait entendre le même langage. Il n'est pas permis, fait-il remarquer à plusieurs reprises, de parler à ceux du dehors, τοῖς ἔξω, des mystères chrétiens[2]. Pour Grégoire de Nysse, c'est encore des doctrines secrètes qu'on enseigne aux postulants : *Arcanos disce sermones*, dit-il à celui qui demande à être baptisé [3].

Cependant, malgré la défense de mettre le Symbole des Apôtres par écrit, Cyrille de Jérusalem ne peut faire autrement que d'en écrire les différents articles dans les discours qu'il doit adresser aux catéchumènes pour les leur expliquer. Mais il

1. *Cyrilli Hierosol. Opera*, p. 9, *Præf.*, § 7. Les catéchumènes étaient appelés οἱ ἔξω, ceux de dehors. Ce même Père de l'Église dit à celui qui n'a pas encore reçu le baptême qu'il est ἔξωθεν περιηχούμενος, qu'il se tient dehors, *ibid.*, p. 5, *Præf.*, § 4.

2. Ὅτι μὴ δὲ ἔκφορα τοῖς ἔξω τὰ πολλὰ τῶν ἡμετέρων μυστερίων. Grégoire de Nazianze, *Opera*, t. I, p. 687, D; p. 709, C et D. Ob eam autem causam mysteria appellantur ea quæ apud nos in maximis festis peraguntur, et item μνήσις eorum, quantum licet, cum metro ac reverentia explicatio, qui hæc mystica sunt, nec apud vulgus efferenda. *Eliæ Cretensis metropolitani Comment. in S. Gregorii Nazianz. Oratio* III, dans *Gregorii Nazianz. Opera*, t. II, col. 374.

3. *Grégorii Nysseni Opera*, Paris, 1638, t. II, p. 125, D.

prend ses mesures, du moins autant que cela dépend de lui, pour que ses catéchèses ne tombent pas entre les mains de ceux qui ne sont pas encore admis au nombre des fidèles. A la fin de l'introduction qui les précède, il recommande de ne les donner à lire qu'à ceux qui vont recevoir le baptême et qu'aux fidèles qui l'ont déjà reçu : « Vous ne les communiquerez pas aux catéchumènes, ajoute-t-il, ni à ceux qui ne sont pas chrétiens. Autrement vous en rendrez compte au Seigneur, » ἐπεὶ τῷ κυρίῳ λόγον δώσεις [1].

On ne voit aucune recommandation de ce genre dans les nombreuses explications du Symbole que nous ont laissées les écrivains ecclésiastiques de l'Occident. Ils répètent tous, il est vrai, qu'il ne faut pas le mettre par écrit ; ils le considèrent comme la marque du fidèle ; ils entendent bien, par conséquent, qu'il ne doit pas être livré à quiconque n'est pas chrétien : mais ils l'écrivent tous sans le moindre scrupule dans des traités et des discours évidemment destinés à la publicité, et sans faire observer, à l'exemple de Cyrille de Jérusalem, que Dieu réserve des châtiments particuliers à ceux qui livreraient la formule d'initiation à des catéchumènes ou à des profanes. Ils avaient certainement sur ce point d'autres idées que les Pères grecs,

1. *Cyrilli Hierosol. Opera*, p. 13.

soit qu'ils comprissent mieux l'esprit du christianisme, soit que leurs tendances pratiques s'accommodassent mal des procédés mystiques qui paraissent avoir eu toujours un grand attrait pour les Orientaux, soit qu'ils n'eussent pas l'habitude des mystères qui ne s'étaient jamais établis dans l'Occident comme des institutions permanentes et nationales. En recommandant de ne pas mettre par écrit le Symbole des Apôtres, ils suivaient une tradition ancienne dont ils ignoraient à la fois et l'origine historique et le sens primitif; mais ils ne semblent pas y attacher la même importance que les Pères grecs.

Ces écrivains ecclésiastiques latins auraient été certainement fort étonnés d'entendre soutenir, avec Origène, qu'il y a un christianisme exotérique et un christianisme ésotérique, une doctrine pour les catéchumènes et une autre pour les fidèles. Saint Augustin, en particulier, est si éloigné de cette opinion, qu'en enseignant le Credo aux postulants, il leur déclare à plusieurs reprises qu'il n'y a rien dans ce formulaire qu'ils ne connaissent déjà et qu'ils n'aient appris soit par la lecture des livres saints, soit par les prédications auxquelles ils ont assisté. Le Symbole, leur dit-il, ne contient ni faits ni doctrines qui soient nouveaux pour vous ou que vous n'ayez entendus, *non nova vel inaudita sunt vobis* [1].

1. Ea quidem quæ breviter accepturi estis, mandanda memo-

Ce n'est donc pas en réalité d'une initiation au sens propre du mot qu'il s'agit en Occident, au quatrième siècle, quand on fait apprendre aux postulants le Symbole des Apôtres, et quand ceux-ci le récitent à l'évêque au moment de leur baptême. On entend seulement compléter leur instruction religieuse, leur inculquer un résumé de la doctrine chrétienne tel qu'il ne sorte plus de leur mémoire, et leur donner un formulaire par lequel ils puissent s'engager publiquement à faire profession de la foi admise dans l'Église, *ut fides vestra ædificetur, et confessio præparetur, et memoria non gravetur*, ainsi que le dit saint Augustin. Le Symbole des Apôtres n'est pas autre chose en réalité pour les Pères latins, à partir de la fin du quatrième siècle, et c'est ce qu'il sera désormais pour l'Église catholique. Quand ils l'appellent un mot de passe, un mot d'ordre, ils n'entendent plus ces expressions dans le sens qu'on leur donnait auparavant. Ils

riæ et ore proferenda, non nova vel inaudita sunt vobis. Nam in sanctis scripturis et in sermonibus ecclesiasticis in multis modis posita soletis audire. Sed collecta breviter et in ordinem certam redacta atque constricta tradenda sunt vobis, ut fides vestra ædificetur, et confessio præparetur, et memoria non gravetur. *Augustini Opera*, t. V, col. 1371, *Sermo* 214, § 1. Et encore : Quidquid in symbolo audituri estis, in divinis sacrarum scripturarum litteris continetur.... hoc est symbolum, quod vobis per scripturas et sermones ecclesiasticos insinuatum est. *Ibid.*, t. V, col. 1363, *Sermo* 212, § 2. Voyez aussi *ibid.*, t. VI, col. 947, *De Symbolo sermo*, § 1.

n'ont pas conscience, il est vrai, de cette différence ; ils croient qu'on n'a jamais pris ces expressions traditionnelles autrement qu'ils ne les prennent ; ils ne se doutent pas du changement qu'a apporté dans les idées le changement survenu dans la position de l'Église par suite de la propagation du christianisme et de sa victoire sur les religions anciennes. Mais à la fin du second siècle, le Symbole des Apôtres, ou du moins ce qui en tenait lieu au baptême des néophytes, était bien à la lettre une formule d'initiation, servant parmi les chrétiens au même usage que les formules des mystères de la Grèce antique parmi les païens. Il introduisait dans le culte secret de l'Église ; il était la parole à laquelle les fidèles se reconnaissaient entre eux ; et c'est pour cela qu'il n'était pas plus permis aux chrétiens de l'écrire et de le révéler aux profanes, qu'il ne l'avait été aux païens de divulguer les formules des mystères d'Éleusis ou de la Bonne Déesse.

CHAPITRE III

Le Symbole des Apôtres dérive de la formule qui, à la fin du second siècle et au commencement du troisième, servait de profession de foi aux catéchumènes.

§ 1

La formule qui servait de profession de foi aux catéchumènes, à la fin du deuxième siècle et au commencement du troisième, était-elle celle qu'on employait une centaine d'années plus tard et qui était, comme nous l'apprennent les Constitutions apostoliques, le Symbole des Apôtres? *A priori*, on ne saurait le croire. Les formules qu'il est interdit de mettre par écrit doivent de toute nécessité être fort courtes. C'était un des caractères constants de celles qui étaient usitées dans les mystères païens. Elles ne se composaient que de deux ou trois propositions très-brèves. Le Symbole des Apôtres, tel qu'il est à la fin du troisième siècle [1], est au contraire une pièce relativement longue, et partant trop considérable pour être une formule secrète, ne se transmettant qu'oralement. La profession de foi des catéchumènes n'avait pas certainement cette étendue,

1. *Constitut. apostol.*, lib. VII, cap. 42.

quand on recommanda pour la première fois de ne pas la mettre par écrit, de crainte qu'elle ne fût connue des profanes.

D'un autre côté, on ne saurait admettre que la prescription de tenir ce formulaire secret, et pour cela de ne pas l'écrire, date du moment que l'on commença à s'en servir. Les choses ne se passent jamais ainsi, si ce n'est toutefois dans les sociétés secrètes qui se font pour ainsi dire leur cadre avant même d'exister, et ce ne fut pas le cas du christianisme, qui, à son origine et pendant longtemps, agit au grand jour et enseigna publiquement. Ce formulaire devait être en usage parmi les chrétiens et servir de profession de foi à quiconque embrassait la foi nouvelle et recevait le baptême, quand, par suite de certaines circonstances, peut-être pour ne pas provoquer la persécution, peut-être aussi pour se distinguer de sectes rivales, et plus probablement encore par suite d'une conception erronée de certaines idées dogmatiques, on jugea nécessaire d'en dérober la connaissance à quiconque n'était pas du nombre des fidèles. Mais cela suppose qu'il était simple, concis, assez analogue pour la forme à ces courtes doxologies que tout le monde sait pour les avoir entendues souvent et sans les avoir jamais, si l'on peut ainsi dire, apprises[1].

1. Hæc autem confessio brevis esse debuerit, dit J. G. Vossius, *De tribus Symbolis*, p. 10.

Mais à quoi bon toutes ces considérations? Il n'est pas besoin de recourir à des conjectures pour découvrir ce qu'était ce formulaire à la fin du deuxième siècle ou au commencement du troisième. Nous le trouvons dans Tertullien. Cet écrivain en parle, il est vrai, je l'ai déjà fait remarquer, en termes énigmatiques; mais si ses paroles étaient obscures ou même inintelligibles pour les païens, elles ne l'étaient pas pour les fidèles, et, par conséquent, elles ne le sont pas pour nous qui connaissons les croyances auxquelles il fait allusion. Elles vont nous livrer la profession de foi des catéchumènes de son temps, c'est-à-dire le Symbole qu'ils récitaient au moment où ils allaient recevoir le baptême.

§ 2

Tertullien nous apprend que, de son temps, les catéchumènes admis au sacrement du baptême, après avoir renoncé à Satan, à ses pompes et à ses anges[1], répondaient quelque chose de plus que ce que le Seigneur a déterminé dans l'Évangile[2].

1. Sur cette *abrenunciatio, Constit. apostol.*, lib. VII, cap. 41 et 42; Martène (*De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 120) indique la plupart des passages des anciens écrivains ecclésiastiques, relatifs à cette partie de la cérémonie du baptême.

2. Ter mergimur, amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit. Tertullien, *De corona militari*, § 3.

Cette déclaration, il l'appelle lui-même « notre profession de foi »[1].

Et d'abord, ce que le Seigneur a déterminé dans l'Évangile touchant le baptême ne peut être que le commandement qu'il donna à ses Apôtres, en les quittant, d'aller instruire toutes les nations, « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[2]. » C'est de ces paroles que fut tirée la formule que le prêtre prononce encore aujourd'hui en administrant le baptême : *Baptizo te in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti*, « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Elles durent donner naissance à celle par laquelle le néophyte faisait connaître son adhésion aux croyances chrétiennes ; cela était dans l'ordre des choses. Cette formule fut en effet de bonne heure conçue en ces termes : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit[3]. » C'est bien là ce qu'entendait Tertullien par ce que le Seigneur a déterminé dans l'Évangile.

Que pouvait être ce « quelque chose de plus », *amplius aliquid*, qui avait été ajouté à ce que le Seigneur avait déterminé dans l'Évangile, c'est-à-dire à la mention du Père, du Fils et du Saint-

1. Testatio fidei. Tertullien, *De baptismo*, § 6.

2. *Matth.*, XXVIII, 19.

3. Martène, De *antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 81, 132 et suiv. Tertullien, *De baptismo*, § 13.

Esprit, dans la profession de foi des postulants? Il ne faut pas une connaissance bien profonde des idées dominantes dès la fin du deuxième siècle, pour conjecturer que c'est de l'Église qu'il doit être question. Et c'est, en effet, ce que nous apprend Tertullien lui-même. « Notre profession de foi et la promesse de notre salut ayant, dit-il, pour témoins et pour garants les trois personnes divines, la mention de l'Église arrive de toute nécessité. Car là où sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, là est aussi l'Église qui est le corps des trois personnes divines[1]. »

Ce ne dut pas être, cependant, bien longtemps avant Tertullien[2] que ce quatrième terme fut ajouté à la formule antérieurement en usage : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. » On ne commença en effet que vers le milieu du deuxième siècle à se faire quelque idée d'une union de toutes les Églises en une seule Église universelle, et à se les représenter comme ne formant qu'un seul corps dont elles étaient les membres et les organes.

L'initiative de cette conception doit-elle être attribuée à quelqu'un des hommes éminents qui di-

1. Cum sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignorentur, necessario adjicitur ecclesiæ mentio, quoniam ubi tres, id est, Pater, Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia quæ trium corpus est. Tertullien, *De baptismo*, § 6.

2. Tertullien, né vers 160, vécut jusqu'en 245.

rigeaient alors les Églises? Il est permis d'en douter, quoique d'ordinaire on en fasse honneur à Polycarpe. Ce furent les circonstances qui forcèrent les diverses communautés chrétiennes à se liguer entre elles. Elles n'y auraient peut-être jamais pensé, si elles n'avaient été menacées dans leur existence par les mille sectes rivales qui surgissaient de tous côtés, et qui leur disputaient avec la plus grande ardeur, principalement vers le milieu du deuxième siècle, l'empire des consciences. Il fut nécessaire de s'opposer à la diversité sans cesse croissante des interprétations des enseignements de Jésus-Christ et des Apôtres. C'est dans cette intention, c'est contre ce qu'on appela les hérésies, que se lièrent en une sorte de confédération toutes les communautés qui professaient des croyances à peu près semblables, et cette Église universelle, représentation abstraite et idéale de toutes les communautés chrétiennes unies, fut regardée comme la gardienne de la saine doctrine et de la tradition apostolique. Ce fut son caractère essentiel, et c'est ce qui lui donna, dès les premiers moments, une autorité, une puissance, purement morale, il est vrai, puisqu'elle ne s'appuyait sur aucune institution réelle, mais d'autant plus forte qu'elle reposait sur l'assentiment général et qu'un instinct secret avertissait les diverses Églises des services signalés qu'elles pouvaient en attendre pour le triomphe de leurs croyances.

On comprend comment, dans cet état des choses et dans la disposition des esprits en ce moment, on se persuada qu'il était aussi nécessaire de croire à l'Église qu'au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Il ne pouvait en être autrement, puisqu'on pensait que ce n'est que par l'Église que la vraie croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit était maintenue. Rien n'était dès lors plus logique que de donner au Symbole par lequel on faisait profession de christianisme cette forme nouvelle : « Je crois au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église[1]. »

Tel était, à la fin du second siècle et au commencement du troisième, la formule que les postulants (*competentes*) prononçaient au moment où ils allaient recevoir le baptême[2].

1. Tertullien, *De baptismo*, § 11; Cyprien, *Opera*, p. 296 et 301. Le baptême semble avoir été administré avec cette formule dans les Églises d'Afrique, mais, selon toutes les vraisemblances, seulement pendant le troisième siècle. La formule primitive : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » se trouve en usage partout ailleurs, malgré l'addition des mots « la sainte Église » dans la profession de foi des catéchumènes.

2. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 172, 186, 195, 201, etc. Les mots « la sainte Église » sont quelquefois remplacés par des termes équivalents ou qui les supposent. C'est ce qu'on voit dans le formulaire usité, au quatrième siècle, dans l'Église de Jérusalem : Τότε σοι ἐλέγετο εἰπεῖν · Πιστεύω εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς τὸν υἱὸν, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ εἰς βάπτισμα μετανοίας. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 283, *Catech. mystagog.*, I, § 6. La foi à un baptême administré par l'Église implique nécessairement la croyance que l'Église dispense les grâces divines et le salut.

§ 3

C'est de cette formule que s'est formé, par des développements que nous ferons bientôt connaître, le Symbole des Apôtres, ou pour mieux dire le Symbole des Apôtres n'est que cette formule développée ou expliquée par un certain nombre d'articles que les circonstances y firent ajouter. Le chapitre suivant ne laissera, je l'espère, aucun doute sur la vérité de ce fait. Elle ressort déjà des trois faits suivants sur lesquels je ne crois pas inutile d'appeler d'abord l'attention du lecteur.

On ne peut comparer ces deux pièces sans être frappé de l'analogie qu'elles présentent. Les quatre parties de l'une correspondent, et dans le même ordre, aux quatre termes de l'autre. Faites disparaître du Credo ce qu'on peut appeler les articles explicatifs, et il ne reste que la formule : Je crois au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église [1]. Ajoutez quelques explications à chacun

1. L'Église catholique ne divise le Symbole des Apôtres qu'en trois parties. Elle rattache les articles relatifs à la sainte Église à celui du Saint-Esprit, soit parce qu'elle regarde l'une comme l'organe de l'autre et qu'elle juge que ce qui concerne la sainte Église ne doit pas se séparer de ce qui concerne le Saint-Esprit, soit parce qu'elle a cru convenable de conserver la division ternaire qui correspond à des rites antiques, en particulier à la triple immersion des néophytes dans l'eau baptismale, usage dont l'établisse-

de ces quatre termes, et vous aurez le Credo.

D'un autre côte, le mot de Symbole, par lequel Origène et Tertullien nous apprennent qu'on désignait de leur temps la formule qui servait de profession de foi aux catéchumènes, est aussi le

ment est antérieur à l'introduction du terme « la sainte Église » dans l'ancienne profession de foi des catéchumènes. En réalité, le Symbole se compose de quatre parties distinctes. Le terme « la sainte Église » se rattache non pas seulement à celui du Saint-Esprit, mais à tous les autres. Tel était le sentiment des anciens écrivains ecclésiastiques. « L'Église, dit Tertullien, est le corps des trois personnes divines. » Ecclesia quæ trium corpus est. *De baptismo*, § 6. Et saint Augustin : Ecclesia templum Dei, hoc est, totius summæ trinitatis. *Opera*, t. VI, col. 375, *Enchirid. ad Laurent.*, § 15. Ce qui concerne la sainte Eglise dans le *Credo* constitue donc une partie spéciale; c'est bien ainsi que l'entend saint Augustin : Cum autem de Jesu Christo, Filio Dei unico, Domino nostro, quod ad brevitatem confessionis pertinet, diximus, adjungimus sic credere nos et in Spiritum Sanctum, ut illa Trinitas compleatur, quæ Deus est. Deinde sancta commemoratur Ecclesia. *Opera*, t. VI, col. 374, *Enchirid. ad Laurent.*, § 15. Rectus itaque confessionis ordo poscebat, ut Trinitati subjungeretur Ecclesia, tanquam habitatori domus sua et Deo templum suum, et conditori civitas sua. Sequitur post Trinitatis commendationem, sanctam Ecclesiam. Demonstratus est Deus, et templum ipsius. *Ibid.*, t. VI, col. 927 et 928, *Sermo* 1 *De Symbolo*, § 14. Domus Dei Ecclesia est. *Ibid.*, t. IV. col. 163, *Enarr.* in psalm. XXVI, § 12. Deus ergo habitat in templo suo, non solum Spiritus Sanctus, sed etiam Pater et Filius. *Ibid.*, t. VI, col. 375, *Enchirid. ad Laurent.*, § 15. Et ailleurs, après avoir expliqué ce qui se rapporte au Père, au Fils et au Saint-Esprit, il commence l'explication de ce qui concerne l'Église en ces termes : Jam quod sequitur ad nos pertinet : sanctam Ecclesiam. Sancta Ecclesia nos sumus. *Ibid.*, t. V, col. 1368, *Sermo* 214, § 7.

nom qu'on donne au Credo. Ce fait ne semble pouvoir s'expliquer que par la supposition que celui-ci est, si je puis ainsi dire, la suite de celle-là, et que les deux pièces n'en sont en réalité qu'une seule à deux degrés différents de développement, plus simple à la fin du deuxième siècle, plus explicite cent ans plus tard.

Enfin, un troisième fait conduit à la même conclusion. Dès qu'on rencontre le Symbole des Apôtres, on le voit employé précisément au même usage que la formule du temps d'Origène et de Tertullien. Il l'a remplacée, ou pour mieux dire, il l'a continuée dans la cérémonie de l'admission des catéchumènes au sacrement du baptême. N'est-ce pas là un indice positif que le Credo est la formule de la fin du deuxième siècle, sous une forme plus étendue?

CHAPITRE IV

Les articles ajoutés à la formule qui servait de profession de foi aux catéchumènes, du temps de Tertullien, furent empruntés aux règles de foi.

§ 1

La formule qui, du temps de Tertullien, servait de profession de foi aux catéchumènes a donc été le cadre du Credo. Ce cadre fut rempli par les explications qu'il fallut en donner pour apprendre aux fidèles en quel sens l'Église en entendait les quatre termes, et par conséquent aussi dans quel sens ils devaient eux-mêmes les entendre. C'est ainsi que cette formule se transforma en notre Symbole des Apôtres. Il ne peut y avoir le moindre doute sur ce sujet. Un point cependant reste à élucider.

Les articles explicatifs de notre formulaire sont, à très-peu de chose près, les mêmes dans tous les différents Symboles des Apôtres, les mêmes, non pas seulement quant au sens, ce qui se comprendrait aisément, puisque partout les orthodoxes se trouvèrent en présence des mêmes adversaires, mais encore les mêmes quant aux mots, et cette

coïncidence est, au premier abord, passablement étonnante.

Y aurait-il eu un premier Symbole des Apôtres, dont tous les autres n'auraient été que des copies plus ou moins modifiées, ou des traductions plus ou moins exactes? Ce ne serait pas impossible. Mais ce fait, fût-il historiquement prouvé, amoindrirait bien peut-être la difficulté; il ne la ferait pas entièrement disparaître.

Le Symbole des Apôtres a été remanié en divers lieux et à diverses reprises. Comment se fait-il qu'au milieu de toutes ces transformations, à Antioche comme à Alexandrie, à Rome aussi bien qu'à Carthage, on ait toujours également conservé le même fond? On comprend très-bien que les quatre termes de l'ancienne formule aient persisté au milieu de tous les changements; ils sont ce qu'on pourrait appeler le thème de ce formulaire: ils ne pouvaient disparaître; mais quelle impérieuse nécessité a maintenu dans tous les divers Symboles des Apôtres tous les articles de la seconde partie[1] et dans la quatrième celui de la résurrection de la chair? Dira-t-on qu'ils étaient indispensables? Accordons-le, quoique rien ne soit plus contestable. Mais était-il aussi indispensable

1. Excepté toutefois l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers, qui est de date comparativement récente.

qu'ils fussent rédigés dans les mêmes termes? Non sans doute. Pourquoi donc la rédaction en est-elle à peu près uniforme dans les Symboles grecs, et absolument identique dans tous les Symboles latins?

On ne peut en donner qu'une seule explication, c'est que ces articles étaient déjà, avant la formation du Credo, des formules fixes, en quelque sorte consacrées et généralement connues dans les Églises. Ces formules toutes faites entrèrent dans le Symbole des Apôtres, quand il devint nécessaire d'ajouter des articles explicatifs aux quatre termes de l'ancienne profession de foi des catéchumènes; et naturellement elles restèrent, dans toutes les recensions et les transformations différentes de notre formulaire, telles qu'elles étaient avant d'en faire partie.

Il est même à supposer que ces formules étaient en langue latine. Cette circonstance peut seule en effet rendre compte, d'un côté, de la constante fixité de la rédaction des articles dont il vient d'être question dans les Symboles latins [1] et, de l'autre, des légères variations qui s'y remarquent dans les Symboles grecs. Ces légères variations seraient le résultat de la traduction de ces formules

1. Du moins jusqu'au commencement du cinquième siècle, époque à laquelle la rédaction de quelques-uns de ces articles fut retouchée, ce qui sera expliqué plus loin.

du latin en grec, tandis que ces formules transportées simplement dans les Symboles latins y auraient toujours été identiques à elles-mêmes.

§ 2

Ces formules toutes faites qui furent transportées dans l'ancienne profession de foi des catéchumènes, vers le milieu du troisième siècle, existaient-elles réellement avant la formation du Symbole des Apôtres? On ne saurait en douter. Elles étaient contenues dans les règles de foi de la seconde moitié du deuxième siècle et du commencement du troisième, ou pour mieux dire elles constituaient ces règles de foi. L'identité des articles qui les composent avec la plupart de ceux de notre formulaire est tellement frappante, qu'on a cru pouvoir en conclure que les règles de foi sont des imitations, des paraphrases ou des extraits du Credo. J'ai montré la fausseté de cette conclusion. Les règles de foi sont antérieures au Symbole des Apôtres; elles ne peuvent par conséquent en dériver; mais il n'y a pas d'impossibilité historique à ce que, au contraire, les articles qui sont communs et à ces règles de foi et au Credo aient passé des premières dans le second, et on ne peut s'empêcher de le croire, quand on compare les anciens Symboles soit grecs, soit latins, avec

ces formulaires, principalement avec celui du traité de Tertullien, *De velandis virginibus* [1].

A cette présomption qui suffirait seule à établir ce fait, on peut ajouter quelques considérations, qui me paraissent de nature à le rendre incontestable.

Les règles de foi d'Ignace, d'Irénée, de Tertullien, d'Origène, étaient dirigées précisément contre les mêmes adversaires de l'Église que les articles du Credo, qui ont été indiqués un peu plus haut. C'est pour présenter le tableau des croyances orthodoxes, les seules vraies, les seules qui continuent la tradition apostolique, en opposition aux doctrines erronées des gnostiques, que ces anciens docteurs chrétiens avaient composé leurs formulaires. C'est également pour indiquer dans quel sens l'Église entend les quatre termes du Père, du Fils, du Saint-Esprit et de la sainte Église, contrairement à ce qu'en enseignaient les gnostiques, que les articles explicatifs du Symbole des Apôtres furent ajoutés à la profession de foi des catéchumènes. Il y avait donc déjà dans les règles de foi ce qu'on jugeait nécessaire d'introduire dans cette

1. En parlant de la règle de foi de Tertullien, M. Réville fait remarquer qu'on y peut déjà reconnaître les linéaments de ce qui fut plus tard admis dans l'Église chrétienne, sous le titre de Symbole des Apôtres ou Credo. *Revue des Deux Mondes*, 2e période, t. LIV, p. 182.



ancienne profession de foi. Quoi de plus simple de prendre dans les premières ce qu'il convenait d'introduire dans la seconde ?

L'emprunt se présentait de lui-même; on serait peut-être encore plus dans le vrai en disant qu'il s'imposait. La règle de foi du traité de Tertullien, *De velandis virginibus*, était plus que les autres une pièce classique, si l'on peut ainsi dire, contre les hérésies gnostiques. Elle avait au plus haut degré toutes les qualités du genre, clarté, concision, sûreté et énergie de l'expression. On n'aurait pu imaginer des formules plus propres à entrer dans une profession de foi.

D'un autre côté, les écrits de Tertullien, surtout ceux contre les hérétiques, avaient alors une éclatante renommée. Ils étaient répandus en tous lieux, connus de tous les hommes qui étaient à la tête des Églises. Saint Cyprien les estimait au point de ne pas laisser passer un seul jour sans en lire quelques pages; il en appelait l'auteur le Maître[1]. Rufin l'appelle le plus célèbre des écrivains. Il n'en est point de plus érudit ni de plus pressant dans la réfutation des hérésies, s'il faut en croire saint Jérôme[2]. Et au jugement de saint Vincent de Lé-

1. Da magistrum, disait saint Cyprien, quand il demandait les écrits de Tertullien. Jérôme, *De scriptor. ecclesiast.*, § 64.

2. Quid Tertulliano eruditius? Quid acutius? Jérôme, *Epistola ad Magnum*.

rins, ses écrits étaient comme autant de foudres qui avaient réduit en cendres les blasphèmes des juifs, des païens, des gnostiques et de tant d'autres docteurs de mensonge qu'il avait combattus. Les erreurs montanistes dans lesquelles l'entraîna son génie raide, inflexible et porté à l'exagération, ne firent ni oublier ni méconnaître les services qu'il avait rendus à la cause catholique en la défendant contre ses plus redoutables ennemis. Nul autre des écrivains chrétiens de cette époque n'avait déployé plus d'ardeur, de persistance et d'habileté à les combattre ; nul surtout n'avait su mettre ces obscures questions à la portée de toutes les intelligences, et les discuter avec plus d'éloquence et en un langage plus saisissant.

Les ouvrages de ce fougueux écrivain, que saint Cyprien n'était pas certainement le seul à appeler le Maître, restèrent comme un riche arsenal contre les hérétiques. On allait y chercher des armes contre les dangereuses théories du gnosticisme. Quand il fallut ajouter à la profession de foi des catéchumènes des explications propres à retenir les fidèles loin de ces erreurs, c'est encore à lui qu'on s'adressa. Il n'y eut qu'à faire passer dans cette ancienne formule sa règle de foi du traité *De velandis virginibus*.

Qu'on veuille bien, enfin, remarquer que ce n'était pas un mince avantage à une époque où la va-

leur des idées et des institutions se mesurait à leur ancienneté, de compléter la profession de foi des catéchumènes qu'on tenait pour une ancienne formule et qui l'était en effet en un certain sens, par d'autres formules appartenant à un document déjà sanctionné jusqu'à un certain point par le temps[1], et dans tous les cas par le succès, et qui passait d'ailleurs pour une reproduction fidèle de la tradition apostolique. On avait ainsi une pièce qui, quoique en réalité nouvelle, empruntait un caractère d'ancienneté aux deux qui entraient dans sa composition. Et c'est sans doute par suite de cette considération qu'on semble avoir tenu le Symbole des Apôtres, même au moment de sa naissance, pour un formulaire remontant aux premiers temps du christianisme.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt de présenter sous forme de tableau synoptique l'ancienne profession de foi des catéchumènes, la règle de foi de Tertullien du *De velandis virginibus* et le Symbole des Apôtres en usage dans l'Église de Carthage, probablement du temps de saint Cyprien.

1. Tertullien était certainement mort, et déjà depuis un certain temps, quand le Symbole des Apôtres fut composé.

PROFESSION DE FOI DES CATÉCHUMÈNES *du temps de Tertullien*	RÈGLE DE FOI DE TERTULLIEN *(De velandis virginibus, § 1)*	CREDO DE L'ÉGLISE DE CARTHAGE
Credimus in Patrem,	(Credimus) in unicum Deum omnipotentem, Mundi conditorem;	Credimus in Deum Patrem omnipotentem;
Filium,	Et Filium ejus, Jesum Christum,	Credimus et in Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum,
	Natum ex Virgine Maria,	Natum de Spiritu Sancto ex Virgine Maria,
	Crucifixum sub Pontio Pilato,	Qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est,
	Tertia die ressuscitatum a mortuis,	Tertia die resurrexit a mortuis,
	Receptum in cœlis,	Ascendit ad cœlos[1],
	Sedentem nunc ad dexteram Patris,	Sedet ad dexteram Patris,
	Venturum judicare vivos et mortuos,	Hinc venturus est judicare vivos et mortuos;
Spiritum Sanctum,		Credimus et in Spiritum Sanctum;
		Remissionem peccatorum,
	Per carnis etiam resurrectionem.	Resurrectionem carnis,
		Vitam æternam,
Et sanctam Ecclesiam.		Per sanctam Ecclesiam.

1. Un autre Symbole de Carthage, ou pour mieux dire une autre recension de ce Symbole porte, au lieu de *ascendit ad cœ-*

Pour écarter les difficultés qui pourraient encore rester sur les origines que je viens d'assigner au Symbole des Apôtres, il ne reste plus maintenant, ce me semble, qu'à mettre en pleine lumière deux faits que j'ai déjà indiqués, mais qu'il convient d'examiner de plus près : l'un, qu'il devint nécessaire, à partir du milieu du troisième siècle, de compléter la formule qui avait servi jusqu'à ce moment de profession de foi aux catéchumènes, par des déclarations affirmant celles des croyances orthodoxes, que combattaient ou niaient les hérésies et les schismes de cette époque; et l'autre, que tous les articles ajoutés aux quatre termes de cette formule, à l'exception des deux qui sont du sixième siècle, ont un caractère essentiellement polémique et sont évidemment dirigés contre les dissidences de tous genres qui s'élevaient alors contre l'Église catholique.

los, les mots *assumptus est in cœlos* (*Augustini Opera*, t. VI, col. 843, *Sermo 2 De Symbolo*, § 16; *ibid.*, t. VI, col. 960, *Sermo 3 De Symbolo*, § 6; *ibid.*, t. VI, col. 973, *Sermo 4 De Symbolo*, § 7). Sous cette forme, il se rapproche un peu plus de la règle de foi de Tertullien.

CHAPITRE V

Causes qui provoquèrent le développement de la formule qui, du temps de Tertullien, servait de profession de foi aux catéchumènes, au moment de leur baptême.

§ 1

Y eut-il, au troisième siècle et dans les siècles suivants, quelque nécessité de déterminer par des explications le sens dans lequel il fallait entendre chacun des quatre termes qui composent la formule : « Je crois au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Eglise » ? Sans le moindre doute. Il n'est pas difficile d'en faire la preuve.

Dans la seconde moitié du deuxième siècle, on avait ajouté le terme de la sainte Église à la formule primitive : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. » C'est qu'on avait senti la nécessité de faire confesser à quiconque allait prendre rang parmi les fidèles que l'Église qui ouvrait ses portes devant lui était la seule véritable, la seule sainte et légitime, parce que seule elle possédait et continuait avec pureté la tradition apostolique, tandis que celles des hérétiques n'étaient au contraire que des foyers de perdition qu'il fallait fuir avec le plus

grand soin. Il ne fut pas moins nécessaire, dans les siècles suivants, de mettre les fidèles en garde contre les séductions des hérésies de jour en jour plus nombreuses, et de les lier, dès le principe, par leur profession de foi, à la cause de la saine doctrine.

Les hérétiques avaient en apparence les mêmes dogmes que l'Église. Ils faisaient profession de croire en Dieu le Père ; ils appelaient le Christ le Sauveur; ils invoquaient l'Esprit-Saint. Mais les explications qu'ils donnaient de ces doctrines n'étaient pas celles qui étaient reçues dans l'Église, tant s'en faut. Pour les uns, Dieu le Père était le principe premier, universel, dont l'ensemble de l'univers n'était qu'une manifestation : ceux-là étaient des panthéistes ; pour d'autres, Dieu le Père était simplement l'ordonnateur de la matière, chaotique par nature, une sorte de θεὸς τεχνίτης, de Dieu artiste, tel qu'on se le représentait dans l'antiquité païenne : ceux-ci étaient des dualistes. D'autres assuraient que le Christ n'avait eu qu'un corps fantastique, le principe divin ne pouvant s'unir réellement à la matière, par elle-même mauvaise, et que, par conséquent, il n'avait souffert qu'en apparence la mort sur la croix : c'étaient les docètes. Bien d'autres encore, tout en se servant des mêmes expressions que l'Église, les entendaient dans des sens fort différents. Quiconque n'y regardait pas de

près pouvait s'y tromper et donner dans l'hérésie, sans même s'en douter. Pour prévenir toute confusion, pour mettre les fidèles en garde contre les fausses interprétations des doctrines chrétiennes, il fallait leur en faire connaître l'interprétation vraie, celle que l'Église avait reçue ou croyait avoir reçue des Apôtres.

Au milieu de l'extrême confusion des opinions religieuses au troisième siècle, il ne s'agissait plus seulement de déclarer que l'on croyait au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église. Il y avait différentes manières d'y croire. Il était indispensable de marquer nettement quelle était la bonne, c'est-à-dire celle que l'Église avait sanctionnée de son autorité. De là la nécessité d'additions explicatives aux quatre termes de la formule usitée à la fin du second siècle.

Rufin avoue ingénument que certains articles ont été introduits dans le Symbole des Apôtres par opposition à des hérésies. « Autant qu'on peut le savoir, dit-il, on a fait au Symbole, à cause de certaines hérésies, quelques additions dans l'intention d'exclure des innovations en fait de doctrine [1]. »

1. Quantum intelligi datur, propter nonnullos hæreticos addita quædam videntur, per quæ novellæ doctrinæ sensus crederetur excludi. Rufin, *Expositio in Symbol. Apostolorum*, p. 155. Il est assez étrange que Rufin ne se soit pas aperçu qu'il donnait par cet aveu un démenti formel à sa légende de l'origine apostolique du Symbole.

Voulait-il seulement parler des mots « invisible et impassible » qui se trouvaient dans le Symbole usité à Aquilée, et qui ne sont dans aucun autre Symbole de cette époque? c'est possible ; c'est du moins sur ces termes qu'il insiste quelques lignes plus loin. Ils furent, à ce qu'il assure, et non sans raison, insérés dans ce Symbole à cause de l'hérésie des patripassiens[1]. Mais que Rufin ait constaté une seule addition, ou plusieurs, le nombre n'y fait rien; il reconnaît que le Symbole a pu être modifié sans le moindre scrupule, par opposition à certaines hérésies[2], et cela nous suffit.

Les anciens écrivains ecclésiastiques qui ont laissé des expositions sur le Symbole ne nous signalent, en particulier, aucune des additions faites à ce formulaire; mais ils s'accordent tous à recon-

1. Sciendum quod duo isti sermones in Ecclesiæ romanæ Symbolo non habentur. Constat autem apud nos additos hæreseos causa Sabellii, illius profecto quæ a nostris patripassiana appellatur... Ut ergo excluderetur talis impietas de Patre, videntur hæc addidisse majores, et invisibilem Patrem atque impassibilem dixisse. Rufin, *Expositio in Symbol. Apostol.*, p. 156.

2. Rufin paraît avoir compris lui-même les dangereuses conséquences de son aveu. Il cherche à l'amoindrir, en faisant remarquer qu'à Rome, où l'hérésie ne s'était jamais montrée, le Symbole s'était conservé dans toute sa pureté. Malheureusement, la raison sur laquelle il veut prouver la pureté du Symbole romain est loin d'être conforme à la vérité historique, en outre qu'elle laisse croire qu'ailleurs il n'en fut pas de même, et qu'on y remania le Symbole des Apôtres en opposition aux hérésies qui s'y produisirent.

naître qu'il a été composé dans des intentions polémiques. Il n'en est pas un seul qui ne le donne pour une arme de guerre contre les hérétiques.

Saint Augustin l'appelle un préservatif contre le venin du serpent, *Symbolum protectionem contra venena serpentis* [1]; il exhorte les fidèles à l'avoir sans cesse présent à la mémoire pour être en garde contre ceux qui pensent autrement que l'Église, *adversus diversa sentientes*, et qui, séduits par le diable, dressent des piéges à la foi, *qui insidiantur fidei* [2].

Cyrille de Jérusalem avertit les catéchumènes auxquels il l'explique qu'il leur donne des armes contre les puissances ennemies, contre les hérétiques, les juifs, les samaritains et les païens [3]. Avec ce glaive spirituel, leur dit-il, ils pourront combattre les combats du Seigneur, ils vaincront les puissances du mal, ils ne seront plus exposés à se laisser surprendre par les entreprises des hérétiques.

Léon le Grand parle du Symbole et des hérésies comme de choses qui se repoussent réciproquement [4].

1. *Augustini Opera*, t. V, col. 965, *De Symbolo*, § 1.

2. *Ibid.*, t. V, col. 1372, *Sermo* 213, § 2.

3. Ὅπλα λαμβάνεις κατὰ αἱρέσεων, κατὰ Ἰουδαίων, καὶ Σαμαρειτῶν, καὶ ἐθνῶν. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 8, prologue des Catéchèses, § 6.

4. Commonimus ut inimicos catholicæ fidei, hostes ecclesiæ, incarnationis dominicæ negantes et instituto a sanctis apostolis

L'auteur du 131e sermon *De tempore*, attribué à saint Augustin, assure qu'il rompt les liens de l'infidélité [1].

Ces docteurs de l'Église pensaient-ils que la plupart des articles qui y sont contenus y avaient été introduits à mesure qu'il avait été nécessaire d'affirmer et de préciser la doctrine de l'Église en opposition à des adversaires? On peut le croire de saint Augustin, qui ne donne jamais ce formulaire pour l'œuvre des Apôtres. Mais la plupart des autres s'imaginaient que les Apôtres avaient prévu toutes les diverses opinions contradictoires ou erronées qui s'élèveraient plus tard dans le monde, et qu'ils avaient pris soin de les condamner à l'avance. Maxime de Turin le dit positivement. Les Apôtres, en le composant, avaient eu en vue, selon lui, d'armer l'Église contre la milice du diable [2]. Cette opinion était bien probablement partagée par la plupart des écrivains ecclésiastiques de cette époque. Cette singulière explication du caractère polé-

symbolo repugnantes. Léon le Grand, *Opera*, p. 89. Ut tota apostolici veritate Symboli sublata, nullus metus terret impios. *Ibid.*, p. 29.

1. Hoc nexus infidelitatis absolvitur. *Augustini Opera*, t. V, col. 2975.

2. Beati apostoli, ut ego reor, exemplum sequentes Ecclesiæ Dei, quam adversum militiam diabolici furoris armabant, mysterium Symboli tradiderunt. Maxime de Turin, *Opera*, p. 239, *In expositione Symboli homilia*, au commencement.

mique du Symbole se comprend chez des hommes qui n'en mettaient pas en doute l'origine apostolique ; mais elle est un non-sens au point de vue historique. Peu importe toutefois l'explication du fait ; le point capital, le seul que l'historien doive recueillir, c'est que, de l'aveu unanime, le Credo est une négation des hérésies des premiers siècles, qu'il a été composé en vue de ces hérésies et contre elles. Voilà le fait. Que doit en conclure quiconque s'en tient au point de vue historique, sinon qu'il a été composé après que les hérésies auxquelles il est opposé se furent produites, et dans l'intention de les repousser comme des dangers présents, de les rejeter du sein de l'Église, d'empêcher les fidèles de les prendre pour la véritable doctrine chrétienne ?

A ce fait s'en joint un autre qui conduit à la même conclusion : c'est que le Symbole n'existait pas avant ces hérésies auxquelles il est opposé. Il ne se montre dans l'histoire qu'au moment où le docétisme, le gnosticisme et toutes les autres théories théosophiques qui y sont liées ont rallié un assez grand nombre de partisans pour être un danger réel aux succès et même à l'existence de l'Église. Avant ce moment, le Symbole des Apôtres n'avait pas de raison d'être. La formule primitive : « Je » crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, » était une profession de foi suffisante. On n'avait que faire

de mettre les fidèles en garde contre des erreurs qui n'existaient pas, ou qui, si elles existaient déjà, étaient renfermées dans un cercle fort restreint d'initiés, et n'avaient acquis ni assez de consistance ni assez de notoriété pour qu'on les crût dangereuses.

M. Viguié a très-heureusement mis ce fait en lumière. « La formule du baptême, dit-il, était le seul et vrai signe doctrinal de l'entrée dans l'Église. Cette formule a été dite dans toute sa simplicité tant qu'elle a paru suffisante. Quand elle ne l'a plus été, quand l'Église a senti le besoin d'affirmer, de préciser, de développer son dogme en opposition à des adversaires, alors à la formule simple du baptême sont venues s'ajouter certaines explications, ayant chacune un but direct et polémique que l'histoire nous fait toucher du doigt.

» Et à quel moment cette nécessité dogmatique a-t-elle provoqué la formation du Symbole? Au moment de la lutte contre les gnostiques. Voilà les hérétiques, si ondoyants, si divers que le Symbole, dans ses enrichissements successifs, veut atteindre[1]; voilà les erreurs qui seront momentanément condamnées par chacun des articles, qui viennent s'a-

1. Aux gnostiques, M. Viguié joint avec raison les novatiens et les donatistes, à l'occasion desquels furent composés quelques-uns des articles de la quatrième partie du Symbole. Viguié, *le Symbole des Apôtres*, p. 37 et 38.

jouter aux paroles sacramentelles et primitives du baptême; avant la grande bataille livrée aux gnostiques, il n'y a pas de formation du Symbole [1]. »

C'est ce qu'avaient déjà très-nettement vu les théologiens réformés de la fin du dix-septième siècle et du commencement du dix-huitième.

« Les Apôtres, dit Basnage [2], ne nous ont point laissé de confession de foi. Contents d'avoir exposé toute la doctrine du salut dans les écrits du Nouveau Testament, ils n'en ont fait aucun abrégé. Il semble aussi que cela n'était pas nécessaire, parce que les hérésies n'étaient pas encore nées, et qu'on demandait seulement aux catéchumènes, avant que de leur conférer le baptême, s'ils croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit. En effet, c'est là le premier Symbole qui ait paru. Plusieurs siècles se sont même écoulés avant qu'on en ait vu d'autre. Mais enfin, les erreurs se multipliant à proportion qu'on s'éloignait de la source du christianisme, on crut qu'il fallait que les orthodoxes fussent distingués des hérétiques par quelque caractère [3]. »

1. Viguié, *le Symbole des Apôtres*, p. 18 et 19.

2. Basnage, *Histoire de la religion des Églises réformées*, t. II, p. 218 et 219.

3. C'est précisément en ces termes que s'expriment les écrivains ecclésiastiques qui, au quatrième siècle et au cinquième, expliquent le Symbole des Apôtres. Ils s'accordent tous à le donner pour la marque par laquelle les vrais croyants se distinguent des hérétiques et des schismatiques. Voyez plus haut, 1re partie, chap. 2, p. 48 et suiv.

Avant Basnage, Suicer avait fait remarquer, dans son *Commentarium in Symbolum nicæno-constantinopolitanum*, que les hérésies qui s'étaient successivement élevées avaient forcé l'Église d'ajouter, en différentes circonstances, plusieurs articles au Symbole des Apôtres [1].

Ce n'est pas seulement les protestants qui ont constaté ce fait; tous ceux des théologiens catholiques qui ont apporté quelque peu d'esprit critique à l'étude de l'histoire ecclésiastique l'ont également reconnu. Des Odoards Fantin avoue évidemment que ce formulaire s'est développé par opposition aux hérétiques, quand il explique l'absence de certains articles dans les anciens Symboles par cette circonstance qu'il ne s'était pas encore produit des hérésies sur les points qui y sont mentionnés [2]. Le père Le Brun est plus explicite. A l'occasion de la liturgie des Arméniens, il fait remarquer que plusieurs Églises se trouvèrent dans la nécessité d'ajouter au Symbole certaines déclarations contre les hérésies qui se produisaient au milieu des chrétiens. De ce nombre fut celle des Arméniens, qui s'en tenait, dit-il, au Symbole des Apôtres et qui se crut obligée d'y faire quelques additions contre les nou-

1. Suicer parle encore dans le même sens, dans son *Thesaurus ecclesiasticus*, t. II, p. 1089.

2. *Dictionnaire du gouvernement, des lois et de l'Église*, t. VI, p. 164.

velles hérésies. Examinant ensuite ces diverses additions, il montre qu'elles furent faites contre les gnostiques, les apollinaristes, les ariens[1].

§ 2

Si le Symbole des Apôtres avait été composé dans l'intention de présenter un tableau des doctrines chrétiennes, elles y seraient mentionnées toutes, pour le moins les principales; il n'en est rien, je l'ai déjà fait remarquer. Plusieurs y manquent, et des plus importantes. Pourquoi? Tout simplement parce qu'elles ne donnèrent lieu à aucune hérésie, qu'elles ne soulevèrent aucun débat, et que par suite il n'y eut pas lieu de prémunir les fidèles sur ces points. Voilà comment il se fait qu'elles ne sont pas indiquées dans le Credo.

Quelles sont au contraire les doctrines qui y sont mentionnées? Uniquement celles sur lesquelles, dans les premiers siècles, il y eut de longues et vives discussions, c'est-à-dire sur lesquelles des dissidents, souvent fort nombreux, se séparèrent de l'Église. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à considérer d'un peu près le Symbole des Apôtres. A l'exception des

1. *Explications de la messe*, t. III, p. 162 et suiv. Le père Le Brun ne manque pas d'en appeler au passage de Rufin cité plus haut.

trois termes de la formule primitive, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et d'un très-petit nombre d'articles[1], tout le reste trahit une origine polémique, et laisse facilement apercevoir quelles étaient les hérésies qu'on se proposait de combattre.

Déjà la première modification subie par la formule primitive, je veux dire l'addition du terme « la sainte Église » à ceux du Père, du Fils et du Saint-Esprit, fut provoquée par les hérésies du second siècle. Il n'était pas une seule secte qui ne prétendît posséder, à l'exclusion de toutes les autres, la vraie tradition chrétienne, et qui ne s'attribuât en conséquence le privilége d'ouvrir les portes de la vie éternelle, c'est-à-dire qui ne se donnât pour la seule Église légitime. Au milieu de ces compétitions diverses et de ces prétentions rivales, les faibles pouvaient aisément se tromper. L'Église voulut conjurer ce danger en avertissant ses enfants que la sainte Église véritable, c'était elle-même; que c'était à elle seule qu'ils devaient se rallier, s'ils avaient quelque souci de leur salut[2];

1. Je veux parler surtout des deux articles : « il est descendu aux enfers » et « la communion des saints ». J'en indiquerai plus loin l'origine; mais je puis déjà affirmer ici qu'ils ne sont pas nés d'une opposition à des hérésies.

2. La célèbre maxime « qu'il n'y a pas de salut hors de l'Église » est implicitement contenue dans la nouvelle formule : « Je crois au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église. » La

que les dissidents, artisans de mensonges, égaraient les consciences et perdaient les âmes. Il ne servait de rien, leur disait-elle, de confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit, si on ne mettait toute sa confiance en elle, si on ne faisait profession de croire avec elle et comme elle la doctrine, dont le dépôt avait été confié à elle seule.

Faire profession de croire au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église, c'était déclarer qu'on n'appartenait et qu'on ne voulait appartenir à aucune des nombreuses sectes hérétiques de cette époque; c'était reconnaître que l'erreur était leur partage et la vérité celui de la sainte Église; c'était, en un mot, s'engager à être chrétien comme elle entendait qu'on le fût et comme elle enseignait qu'il fallait l'être.

Ce caractère polémique n'est pas moins marqué dans les autres articles explicatifs du Symbole des Apôtres.

Pourquoi, dans la première partie, est-il question de la création du monde par Dieu le Père? Est-ce parce que cette doctrine est capitale dans les croyances chrétiennes? Mais celle de la Providence ne l'est pas moins; il n'en est cependant pas

maxime et la nouvelle formule sont d'ailleurs contemporaines; je l'ai déjà fait remarquer.

dit un seul mot dans le Credo [1]. D'où vient que l'une y est mentionnée et que l'autre y est passée sous silence? C'est que la doctrine de la Providence ne fut pas de celles qui furent débattues entre l'Église et les hétérodoxes, et que celle de la création fut au contraire vivement discutée.

Des gnostiques, les uns ne voulaient entendre parler que d'un arrangement de la matière éternelle et chaotique par un Dieu agissant à la manière de l'artiste qui donne une forme harmonieuse à un grossier bloc de marbre; les autres ne voulaient voir dans l'univers que l'œuvre, non du principe premier, mais d'un être divin de rang inférieur. L'une et l'autre de ces théories sapaient le christianisme à sa base, celle-ci en brisant les liens qui rattachent l'homme à Dieu et en ne le laissant en rapport qu'avec des êtres divins inférieurs, celle-là en amoindrissant la puissance divine et en limitant son action. L'Église les repoussa également avec indignation; elle proclama et fit engager ses fidèles à professer que Dieu, comme le disent les Écritures, a créé le ciel et la terre.

1. Du moins dans les Symboles des Apôtres de la fin du quatrième siècle et dans ceux des siècles suivants, car il en est fait mention dans celui des *Constitutions apostoliques*, qui est de la fin du troisième. Mais cette doctrine n'ayant pas été comprise dans les débats entre l'Église et les dissidents, on la laissa tomber d'un formulaire qui n'avait été fait qu'en vue de s'opposer aux hérésies.

S'il pouvait rester quelque doute sur l'origine de cet article, voici un fait qui le dissiperait. Pendant longtemps les mots : « Créateur du ciel et de la terre[1] » ne se trouvèrent que dans les Symboles des Apôtres en usage dans les Églises de l'Orient[2]. Ils ne furent introduits que fort tard dans ceux dont on se servait dans l'Occident[3]. Pourquoi étaient-ils dans les premiers et manquaient-ils dans les seconds? Par cette raison bien simple que le gnosticisme, actif et puissant à Alexandrie, dans la Syrie, dans l'Asie Mineure, n'avait jamais réussi à prendre pied à Rome, et était inconnu dans l'Afrique. En Orient, il fallut de bonne heure prémunir les fidèles contre ses théories métaphysiques ; le besoin ne s'en fit pas sentir dans l'Occident.

Pourquoi, dans la seconde partie, la qualification d'unique fut-elle ajoutée au terme de Fils, et le

1. Ou d'autres semblables, tels que ceux-ci : « auteur des choses visibles et des invisibles »; Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 114, *Catech.*, IX, § 3. C'est même en ces termes que cet article fut inséré pour la première fois dans un Symbole latin, *Augustini Opera*, t. V, col. 1361.

2. Celui de Jérusalem et celui qui est rapporté dans les *Constitutions apostoliques*, lib. VIII, ch. 42.

3. Cet article ne se trouve dans aucun des Symboles occidentaux de la fin du quatrième siècle. Il fut introduit par saint Augustin dans celui des Églises d'Afrique ; mais il ne fut admis que plus tard dans ceux des autres Églises latines. Il n'est connu ni de Pierre de Ravenne et de Maxime de Turin, qui vivaient vers le milieu du cinquième siècle, ni même de Venantius Fortunatus, évêque de Poitiers, qui mourut vers 609.

titre de « Notre-Seigneur » mentionné dans ce même article? Évidemment parce que les gnostiques ne tenaient pas Jésus-Christ pour le Fils unique du Père, puisqu'ils l'associaient à de nombreuses émanations, et parce qu'ils ne se réclamaient pas de lui comme de leur seul Seigneur. Dans quelques-uns des Symboles en usage dans les Églises de l'Orient, la qualification d'unique se rapporte non au mot de Fils, mais à celui de Seigneur; cette rédaction est probablement la plus ancienne. Elle marque encore mieux le caractère polémique de cet article, et montre plus clairement qu'il était dirigé contre des sectaires qui ne voyaient pas dans Jésus-Christ le Fils de Dieu par excellence, et qui avaient plusieurs seigneurs dans la multitude des æons.

Pourquoi faisait-on confesser aux néophytes que Jésus-Christ est né de la Vierge Marie par l'action du Saint-Esprit[1]? Ce fait évangélique était, ce semble, assez connu des chrétiens pour qu'il ne fût pas nécessaire d'en faire le sujet spécial d'un article dans une profession de foi. Mais les ébionites et, en général, les chrétiens judaïsants ne tenaient Jésus-Christ que pour un prophète; la plupart ne savaient rien de sa naissance miraculeuse; et les docètes, par suite de leur opinion sur la matière qu'ils re-

1. La plus ancienne rédaction de cet article était : *Natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine.*

gardaient comme la source du mal, prétendaient que le Christ n'avait eu qu'un corps apparent. Ces erreurs mettaient en suspicion la véracité des écrivains sacrés; elles diminuaient les mérites du sacrifice du Sauveur, elles rabaissaient sa personne. Ce fut pour mettre en garde les fidèles contre elles, pour les en éloigner, que l'on inséra dans le Symbole non-seulement l'article relatif à la naissance miraculeuse du Seigneur, mais encore la plupart de ceux qui composent la seconde partie de ce formulaire, et qui sont comme un résumé de l'histoire de Jésus-Christ. Ces articles ne sont que la reproduction presque littérale des déclarations d'Ignace, d'Irénée, de Tertullien, d'Origène contre les docètes. En les leur empruntant pour les faire entrer dans la profession de foi des catéchumènes, on entendait, comme eux, les opposer principalement au docétisme.

Dans quelques Églises de l'Orient, on lisait au lieu de ces mots : « Né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, » cette formule plus brève : « Incarné et crucifié, » σαρκωθέντα καὶ σταυρωθέντα, ou celle-ci : « Incarné, s'étant fait homme et crucifié », σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα καὶ σταυρωθέντα [1]. Ces expressions montrent clairement qu'on avait ici pour unique but de bien

1. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 148 et 166.

établir que le Christ avait été véritablement homme. A quoi bon d'ailleurs ce tableau sommaire de faits qui n'étaient ignorés de personne, si l'on n'avait voulu les opposer à des adversaires qui les niaient ou les travestissaient? On comprendrait qu'on eût fait mention, dans une profession de foi, de la mort et de la résurrection du Seigneur, pour dire avec saint Paul qu'il est mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification[1]. Il y aurait eu là un enseignement de doctrine ; mais une simple énumération des actes de la vie de Jésus-Christ sans aucun but dogmatique est inconcevable, et si l'on ne suppose pas à ces articles une intention polémique contre l'ébionitisme et contre le docétisme, on ne sait en vérité comment en expliquer la présence dans le Symbole des Apôtres.

Enfin, que signifie la dernière partie telle qu'elle se trouve dans le Credo du troisième et du quatrième siècles [2], si elle n'est pas une protestation contre les novatiens d'abord, et contre les donatistes ensuite? La doctrine qu'il n'y a de salut que dans l'Église et par l'Église était, sans le moindre doute, implicitement contenue dans le terme « la sainte Église » ajouté à la fin du second siècle à la formule primitive. Les

1. *Romains*, IV, 25.
2. Celle qui est relative à l'Église.

chrétiens de cette époque l'entendaient bien dans ce sens, et Origène n'était que l'interprète du sentiment général quand il formulait la célèbre maxime, si souvent répétée depuis : « Hors de l'Église, point de salut[1]. » Si, un siècle après, on ajouta à ce terme quelques détails propres à en déterminer plus nettement le sens, si on sentit le besoin de faire confesser aux néophytes que la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle dépendent de l'Église[2], c'est évidemment qu'on se trouva dans la nécessité de s'opposer à des adversaires qui, accusant l'Église de relâchement, lui reprochaient d'absoudre des péchés qui ne peuvent être pardonnés ni dans ce monde ni dans le monde à venir, et de promettre la félicité céleste à des coupables qui en étaient indignes. Sans cette nécessité, il n'y aurait pas eu de raison de modifier l'ancien formulaire, et, d'un autre côté, on reste convaincu du but de cette addition explicative, quand on voit qu'elle eut lieu précisément au moment où l'Église eut à combattre le rigorisme dangereux des novatiens[3].

1. Origène, *De Jesu Nave homilia III*, § 5.

2. L'intention polémique se montre, sans qu'on puisse s'y méprendre, dans l'ancienne rédaction de cette partie du Symbole des Apôtres : Remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam. Cyprien, *Opera*, p. 296. Cette partie se retrouve encore sous cette forme dans saint Augustin. *Augustini Opera*, t. V, col. 1385, *Sermo* 295.

3. Cette quatrième partie se trouve pour la première fois avec

Pendant la persécution de Décius, des chrétiens, cédant à la crainte des supplices, avaient eu la faiblesse de faire des actes d'idolâtrie, soit en offrant de l'encens aux images des divinités païennes, soit en prenant part aux banquets dans lesquels on mangeait les viandes provenant des sacrifices. D'autres plus heureux, quoique aussi coupables au fond, avaient pu éviter de prendre part à ces manifestations publiques, en obtenant des magistrats, par faveur ou par corruption, des billets qui les en dispensaient. Quand la persécution cessa sous Gallus, la plupart d'entre eux demandèrent de rentrer dans le sein de l'Église. On les y admit, après les avoir soumis à des pénitences proportionnées à leurs fautes. Des rigoristes, à la tête desquels était Novatius, s'élevèrent contre cette indulgence de l'Église, prétendant qu'il n'y avait pas de pénitence capable de laver le crime d'apostasie, et que ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie étaient exclus à jamais du nombre des fidèles, et indignes d'avoir part aux priviléges assurés aux chrétiens, c'est-à-dire d'obtenir la rémission de leurs péchés et de posséder la vie éternelle. La sévérité de leurs prin-

deux de ses articles explicatifs dans saint Cyprien, le plus ardent et le plus célèbre des antagonistes des novatiens. On peut conjecturer de là que c'est de son temps qu'elle reçut ces additions et qu'elles furent provoquées par les troubles occasionnés par ces sectaires.

cipes s'exaltant encore par l'opposition qu'elle rencontra, ils joignirent dans leurs anathèmes, à ceux qui avaient fait quelque acte d'idolâtrie, tous ceux qui étaient coupables de péchés capitaux, et même ceux qui contractaient des seconds mariages[1].

Ce fut en partie pour rassurer les consciences, que le rigorisme mal entendu de ces farouches sectaires risquait de pousser au désespoir, qu'on ajouta au quatrième terme de la formule de la fin du deuxième siècle les articles de la rémission des péchés, de la résurrection de la chair et de la vie éternelle. Par ces articles explicatifs, on voulut enseigner que, contrairement aux assertions des novatiens, l'Église a reçu le pouvoir d'absoudre toute espèce de péché et d'ouvrir les portes du ciel à tous ses enfants, pourvu qu'à sa voix, ils se repentent de leurs fautes.

§ 3

J'appellerai, enfin, l'attention du lecteur sur une circonstance qui me paraît fournir encore une

1. Les donatistes firent revivre plus tard ces principes sévères des novatiens, à l'occasion d'une ordination faite par un évêque accusé d'avoir livré aux païens, pendant la persécution de Dioclétien, les livres et les vases sacrés de son Église. Ils poussèrent au séparatisme, soutenant qu'ils constituaient seuls la véritable Église et que les sacrements conférés par d'autres que par eux étaient nuls et sans efficace.

preuve de l'intention polémique qui présida à la formation du Symbole des Apôtres.

Tout le monde a sans doute remarqué que les quatre parties qui le composent ne sont pas également riches en articles explicatifs.

La troisième partie n'en a point. Elle est restée ce qu'elle était dans la formule primitive : « et au Saint-Esprit »[1].

La première n'en a qu'un seul. On y déclare que le Père est le Créateur du ciel et de la terre.

La quatrième n'en avait que deux ou trois dans les Symboles de la fin du quatrième siècle.

La seconde est, à elle seule, aussi étendue que les trois autres ensemble.

Ces différences sont-elles un effet du hasard? On ne saurait le croire. On s'explique très-bien que, dans une profession de foi chrétienne, la partie relative à Jésus-Christ occupe la plus grande place. Mais la partie relative au Père, si importante en elle-même, n'est-elle pas bien brève?

1. Je ne parle ici que du Symbole des Apôtres définitif et de ceux qui l'ont immédiatement précédé dans l'Occident, c'est-à-dire de celui de Rome et de celui d'Aquilée dont Rufin fait mention, et de celui qui était usité en Afrique à la fin du quatrième siècle et qu'on trouve dans les sermons *De Symbolo* de saint Augustin. Les Symboles de la fin du troisième siècle et du commencement du quatrième présentent au contraire des développements relativement considérables sur l'article du Saint-Esprit. Pourquoi y avaient-ils été introduits, et surtout pourquoi furent-ils ensuite mis de côté? J'aurai plus loin occasion de l'examiner.

Tout est-il dit sur Dieu, quand on l'a présenté comme le Créateur de tout ce qui existe? La doctrine du Saint-Esprit est d'une si grande importance dans le christianisme, elle offre des difficultés si nombreuses et si graves, qu'on s'étonne de la voir seulement énoncée et privée de toute explication, dans un formulaire qu'on donne pour un résumé des croyances chrétiennes. Que dire enfin de la quatrième partie, qui aurait, ce semble, demandé des explications différentes de celles qu'on y trouve, et moins en désaccord avec l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres?

Tout s'explique cependant, dès qu'on prend le Symbole des Apôtres pour une protestation contre les hérésies du deuxième et du troisième siècle, au nom et au point de vue de l'Église de cette époque. On comprend alors que chaque partie ait reçu, non le développement qui convenait à la doctrine à laquelle elle est consacrée, mais celui que réclamaient les circonstances et les besoins du moment, et qu'elle se trouve en rapport direct avec le nombre et l'importance des questions soulevées et controversées, pendant ces deux siècles, sur le sujet particulier dont il y est parlé.

La partie relative au Saint-Esprit n'a point d'articles explicatifs; c'est tout naturel : dans les trois premiers siècles, il n'y eut point de discussions sé-

rieuses sur cette doctrine. Il n'y avait pas d'hérésie à combattre, point d'erreur à signaler sur ce terme de l'ancienne formule; par conséquent il fut inutile d'y ajouter quelque article explicatif. On crut même convenable de retrancher les détails, au fond de peu d'importance, dont on l'avait fait suivre dans les premiers Symboles des Apôtres.

Sur la doctrine du Père, il n'y eut pas d'autre dissentiment, pendant cette période, que celui qui porta sur la création. C'est ce point seul qu'il fut nécessaire de préciser dans le Symbole des Apôtres.

L'Église ne rencontra d'adversaires, sur le terrain chrétien, que parmi les gnostiques qui en niaient la légitimité, et plus tard parmi les novatiens et les donatistes qui prétendaient en limiter la puissance. Contre les premiers, elle dut affirmer qu'elle seule était en possession de la tradition apostolique, en ajoutant à la formule primitive ce terme : « la sainte Église », et contre les seconds, qu'elle avait le droit de remettre les péchés et d'ouvrir les portes du ciel, en ajoutant à ce nouveau terme deux articles explicatifs.

La doctrine du Fils reçut de plus longues explications : à cause de son importance? pas précisément, mais à cause des nombreux débats dont elle fut l'objet. On sait quels orages elle souleva au deuxième et au troisième siècle. Il s'éleva, sur la question de la nature de Jésus-Christ, un nombre

infini d'opinions divergentes, par conséquent des hérésies sans fin. L'Église se trouva dans la nécessité de mettre les fidèles en garde contre ces théories erronées, et par conséquent de donner à cette partie du Credo des développements bien autrement considérables qu'aux trois autres.

§ 4

Résumons maintenant cette discussion des origines du Symbole des Apôtres, et tirons-en une conclusion générale.

1° Ce formulaire n'existait pas avant le moment où l'Église catholique, commençant à peine à s'organiser, vit son existence menacée par les hérésies d'abord et bientôt après par les schismes.

2° Destiné dans le principe à indiquer aux fidèles dans quel sens l'Église résolvait les questions controversées, et à faire engager les catéchumènes à ne pas les entendre autrement, et par conséquent à ne pactiser ni avec les hérétiques ni avec les schismatiques, il fut formé de la formule qui avait auparavant servi de profession de foi à ceux qui allaient recevoir le baptême, et d'un certain nombre d'articles qui devaient expliquer cette formule, ou pour mieux dire en fixer la signification, et qui furent empruntés aux règles de foi de la

seconde moitié du deuxième siècle et du commencement du troisième, principalement à celle du traité de Tertullien *De velandis virginibus*.

3° Tous ees articles explicatifs, bien entendu dans les anciens Symboles, c'est-à-dire dans ceux qui sont antérieurs au commencement du sixième siècle, se rapportent aux points controversés entre l'Église d'un côté, et les hérétiques et les schismatiques du second et du troisième siècle de l'autre. Ce formulaire n'en contient pas un seul qui soit relatif à celles des doctrines qui ne soulevèrent pas des discussions entre les orthodoxes et les dissidents.

4° Enfin, chaque partie du Symbole des Apôtres se trouve d'autant plus développée qu'elle a trait à un sujet plus longuement et plus vivement controversé à cette époque.

Que conclure de cet ensemble de faits, sinon que le Symbole des Apôtres est non un résumé des croyances chrétiennes, mais une pièce de polémique contre les hérésies et les schismes des premiers siècles, et qu'il s'est formé par un développement successif de la formule qui servit primitivement de profession de foi aux néophytes, à mesure qu'il devenait nécessaire de prémunir les catéchumènes, et par suite tous les membres de l'Église, contre les explications que des sectes rivales donnaient du christianisme.

TROISIÈME PARTIE

DES DIVERSES TRANSFORMATIONS DU SYMBOLE DES APOTRES

Nous pouvons regarder comme acquis : 1° que le Symbole des Apôtres est le développement de la formule qui, dans les premiers temps de l'ère chrétienne, servait de profession de foi à quiconque était admis par le baptême dans l'Église, et 2° que ce développement s'opéra en opposition aux sectes dissidentes du deuxième et du troisième siècle, dans l'intention de mettre en garde les fidèles contre leurs doctrines erronées.

Ces deux faits nous font connaître l'origine de ce formulaire, en même temps que l'esprit dans lequel il a été composé, et le procédé général par lequel la formule primitive se compléta et s'enrichit des explications jugées nécessaires pour maintenir les croyances ecclésiastiques. Ce n'est pas assez toutefois pour se rendre un compte exact et

complet de la formation du Symbole des Apôtres, tel qu'il est dans sa forme définitive. On a déjà vu que le Credo vulgaire, c'est-à-dire celui qui est depuis des siècles en usage dans les Églises latines, et qu'on rencontre pour la première fois dans le cent quinzième et le cent trente et unième sermon *De tempore*, diffère sensiblement, autant par l'étendue que par la rédaction, de ceux qui étaient en usage, dans un grand nombre d'Églises, à la fin du quatrième siècle, et encore plus de ceux qui appartiennent à la fin du siècle précédent. Ce formulaire a donc subi, pendant l'espace de plus de trois cents ans, divers remaniements successifs avant de trouver sa forme définitive.

C'est l'histoire de ces remaniements successifs qu'il nous reste maintenant à étudier. Nous savons pour quelle raison on ajouta à la formule primitive des articles explicatifs : ce fut pour exclure du sein de l'Église, pour repousser comme des erreurs funestes, les opinions des diverses sectes dissidentes du troisième et du quatrième siècle; nous ne savons pas encore pourquoi ces articles se présentent tels qu'ils sont et non sous toute autre forme. C'est ce que nous allons rechercher.

Des transformations qui, par un travail qui dura plus de trois cents ans, firent de la formule primitive : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-

Esprit, » notre Symbole vulgaire, nous connaissons cependant la première. On a déjà vu que, vers la fin du second siècle, un quatrième terme fut ajouté à cette formule, qui devint alors : « Je crois au Père, au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église. » J'ai expliqué le motif de cette addition; je n'ai pas à y revenir. Nous partirons donc de cette dernière formule, qui a été le cadre du Credo.

CHAPITRE PREMIER

Révision des Symboles des Apôtres en usage à la fin du troisième siècle et au commencement du quatrième.

§ 1

Le plus ancien des Symboles qui nous soient connus est, sans le moindre doute, celui qui s'est conservé dans l'Église copte, et qui, selon toutes les vraisemblances, fut, dans le principe, en usage dans l'Église d'Alexandrie[1]. La forme sous laquelle il se présente, sauf quelques interpolations qu'il est facile de distinguer, a un caractère archaïque incontestable. Elle nous fournit des renseignements précieux pour l'histoire des premiers développements de la formule du temps d'Origène et de Tertullien.

Il importe de mettre sous les yeux du lecteur cet intéressant document[2] :

« L'évêque ou le prêtre doit dire au catéchumène : Crois-tu au seul vrai Dieu, le Père tout-puissant, et à son Fils unique, notre Seigneur et Sauveur, et au Saint-Esprit vivificateur, Trinité consubstantielle, une souveraineté, un règne, une foi, un

1. L'ancienne Église copte faisait partie du patriarcat d'Alexandrie, qui fut, pendant des siècles, le centre religieux des chrétiens de l'Égypte et de ceux de l'Éthiopie.

2. Je l'emprunte à M. de Bunsen, qui le rapporte dans son *Hippolytus*, édition anglaise, t. I, p. 496.

baptême; à la sainte Église catholique, apostolique; à la vie éternelle? Le catéchumène répondra : Je crois ainsi.

» Ensuite l'évêque ou le prêtre lui demandera : Crois-tu en notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu le Père? Crois-tu qu'il est devenu homme comme nous, grâce à l'action miraculeuse du Saint-Esprit sur la Vierge Marie; qu'il a été crucifié pour nous, sous Ponce Pilate; qu'il est mort pour notre rédemption; qu'il est ressuscité le troisième jour, en brisant les chaînes (de la mort); qu'il s'est assis à la droite de son Père dans le ciel, et qu'il reviendra pour juger les vivants et les morts, quand il apparaîtra, lui et son règne?

» Et crois-tu au Saint-Esprit vivificateur, qui purifie tout dans la sainte Église? Et le catéchumène dira : Je le crois. »

Ce formulaire se compose de deux parties bien distinctes : l'une qui comprend la première question de l'évêque, et l'autre qui se compose des deux autres questions. Il est manifeste que la seconde n'est qu'une répétition développée de ce qui est dit de Jésus-Christ dans la première[1]. On peut conclure, de là, qu'elles ne sont ni de la même main ni du même âge. La première est évidemment la plus ancienne, puisqu'elle est la moins explicite des deux; et il est tout à fait vraisemblable que, pendant un temps plus ou moins long, elle fut seule la profession de foi des catéchumènes au moment de

1. La troisième question : « Et crois-tu au Saint-Esprit, etc., » n'a été ajoutée que pour terminer le formulaire selon la forme reçue, c'est-à-dire par la mention du Saint-Esprit et de la sainte Église. Cette question est d'ailleurs une simple répétition, même abrégée, puisqu'il est déjà question du Saint-Esprit et de la sainte Église dans la première partie.

leur baptême, dans l'ancienne Église copte, et probablement dans tout le patriarcat d'Alexandrie.

Considérons de plus près cette première partie. Et d'abord débarrassons-la des interpolations qui la défigurent, et ramenons-la à sa forme primitive et authentique. Les mots : « Trinité consubstantielle, une souveraineté, un règne, une foi, un baptême, » ne peuvent appartenir à un formulaire antérieur au concile de Nicée; ils y ont été ajoutés quand la doctrine de la Trinité eut été formulée, et que la crainte que cette conception ne fût mal entendue et ne donnât lieu à une sorte de trithéisme[1] fit insister fortement sur l'unité divine. Les qualifications de « catholique » et de « apostolique » données à la sainte Église sont passées dans ce formulaire, soit du Symbole du concile de Nicée, soit plus probablement de celui de Constantinople[2]. C'est bien en Orient que la sainte Église a été appelée pour la première fois catholique et apostolique ; mais je ne crois pas que ces qualifications se présentent soit dans des Symboles des Apôtres, soit dans des règles de foi, antérieurs au quatrième siècle.

Après ces suppressions, la première partie du

1. Les orthodoxes furent du moins accusés souvent de trithéisme: Ἀλλὰ δέδοιχας μὴ τριθεΐαν ὀνειδισθῇς. Grégoire de Nazianze, *Opera*, Paris, 1609, t. I, p. 669, C.

2. Le Symbole du concile de Nicée porte seulement : ἡ καθολικὴ ἐκκλησία; mais il y a dans celui du concile de Constantinople : εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησιάν.

Symbole copte reste conçue en ces termes : « Crois-tu (ou dans le discours direct : Je crois) au seul vrai Dieu, le Père tout-puissant, et à son Fils unique, notre Seigneur et Sauveur, et au Saint-Esprit vivificateur, à la sainte Église, à la vie éternelle [1]. »

Sous cette forme, le Symbole copte n'est évidemment qu'un développement de la formule de la fin du second siècle; il est même vraisemblable qu'il en fut la première transformation. Ce Symbole doit en effet remonter très-haut; la simplicité de sa rédaction et son peu d'étendue en indiquent suffisamment l'antiquité.

Qu'est-ce maintenant que la seconde partie, sinon une sorte de commentaire de la première, ou, pour mieux dire, du second terme de la première? La seconde question de l'évêque se compose, en effet, d'articles explicatifs du passage : « Et à son Fils unique, notre Seigneur et Sauveur. » L'origine de cette seconde partie ne saurait guère être douteuse. Quand la première parut insuffisante contre les hardiesses croissantes du docétisme, on y ajouta le développement qui forme la seconde

1. Ces deux derniers articles signifient : la sainte Église dans laquelle ou pour laquelle on obtient la vie éternelle. C'est la même idée que celle qu'Origène exprime en ces termes : ***Extra Ecclesiam nemo salvatur***, hors de l'Église point de salut. ***In Jesu Nave homilia III***, § 5. Cette idée, dirigée contre les hérétiques, dominait vers la fin du second siècle dans l'Église d'Alexandrie. Il n'est pas étonnant qu'elle ait été introduite dans la confession de foi des chrétiens de l'Égypte.

question, et, probablement, pour terminer ce formulaire en la manière accoutumée, la phrase qui forme la troisième.

Il est assez singulier qu'on n'ait pas mis ces articles immédiatement après les mots : « Et son Fils unique, notre Seigneur et Sauveur, » puisqu'ils en sont une explication. C'est là qu'ils devraient se trouver, et c'est bien là qu'ils se trouvent dans tous les autres Symboles des Apôtres. Cette singularité se comprend cependant, si l'on suppose que la première partie est antérieure à la seconde, et il faut ajouter qu'elle ne se comprend que dans cette hypothèse. Les auteurs de la seconde partie ne crurent pas devoir toucher à la première. C'était une formule consacrée par l'usage; elle leur parut trop respectable pour être remaniée. Mais comme il importait de la compléter, de l'interpréter, d'en préciser le sens, ils prirent le parti d'y ajouter divers articles explicatifs sous la forme d'une nouvelle question adressée par l'évêque au catéchumène. Plus tard, on eut moins de scrupules, ou plus vraisemblablement les considérations qui avaient arrêté les auteurs de la seconde partie du Symbole copte cédèrent devant la nécessité de présenter ce formulaire dans un ordre logique et suivi.

Le Symbole rapporté dans les *Constitutions apostoliques*[1] est certainement antérieur au concile de

1. *Constitut. apostol.*, lib. VII, cap. 42 (*Sacrosancta concilia,*

Nicée. Le septième livre de cet ouvrage apocryphe, dans lequel il se trouve, est en effet de la seconde moitié du troisième siècle[1]. Ce Symbole semble même être antérieur au commencement des discussions ariennes[2]. Sauf le mot « non créé, » qui est donné comme qualificatif au Fils, et qui y fut probablement intercalé plus tard, il se rapproche plus des doctrines christologiques des anciens docteurs de l'Église que de celles qui furent consacrées à Nicée, mais qui remontent plus haut que ce concile. D'un autre côté, on peut le croire quelque peu plus jeune que le Symbole de l'Église copte. On en a, ce me semble, une preuve dans la disposition des articles explicatifs qui n'y forment pas, comme dans celui-ci, un appendice, une sorte de supplément, mais qui y sont placés immédiatement après les termes auxquels ils se rapportent, disposition qui est restée depuis celle de ce formulaire.

Il convient également de le mettre sous les yeux du lecteur :

t. I, p. 139); Hahn, *Biblioth. der Symbole*, p. 10-12. J'en rapporte le texte dans l'*Appendice*, nº 3.

1. D'après Néander, les *Constitutions apostoliques* ont été formées de diverses pièces depuis les derniers temps du second siècle jusqu'au quatrième. Ce recueil ne comprenait, vers le milieu du troisième siècle, que les six premiers livres; on y ajouta le septième vers la fin de ce même siècle; le huitième n'y fut joint que plus tard. *Allg. Geschichte der christl. Religion*, t. I, p. 1106.

2. Hahn, *Biblioth. der Symbole*, p. 10 et 11, note 1.

« Je me consacre au Christ; je crois et suis baptisé en un Dieu unique, incréé, le seul vrai Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ, créateur et auteur de toutes choses, de qui tout dérive;

» Je crois au Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique, premier-né de toute créature, engendré avant tous les âges, par la bonne volonté de Dieu, non créé[1], par qui toutes choses ont été faites dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles; qui, dans les derniers temps, est descendu du ciel, a revêtu une chair, est né de la sainte Vierge Marie, et a vécu saintement selon les lois de Dieu, son Père; qui a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort pour nous, est ressuscité le troisième jour après avoir souffert; qui est monté au ciel, s'est assis à la droite de Dieu, et reviendra avec gloire, à la fin du monde, pour juger les vivants et les morts; dont le royaume n'aura pas de fin[2];

» Je suis baptisé aussi dans le Saint-Esprit, c'est-à-dire le Consolateur, qui agit avec efficace dans les saints depuis le commencement du monde, et qui plus tard a été envoyé aux Apôtres[3] par le Père, selon les promesses de notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, et, après les Apôtres, à tous ceux qui, dans la sainte Église catholique[4], croient à la résurrection de la chair, à la rémission des péchés, au royaume des cieux et à la vie du monde à venir. »

1. Ce terme « non créé, » οὐ κτισθέντα, est une interpolation, au jugement de tous les critiques.

2. Ces mots « dont le royaume n'aura point de fin, » οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος, sont aussi une interpolation, et ont été empruntés au Symbole du premier concile de Constantinople.

3. Quelques manuscrits portent : « A nous les Apôtres, » καὶ ἡμῖν τοῖς Ἀποστόλοις. Cette leçon a été adoptée par Mansi (*Collectio conciliorum amplissima*, t. I, p. 523), et, ce me semble, avec raison. Il est naturel, en effet, qu'on ait mis ces mots dans la bouche des Apôtres, puisqu'on les donne pour les auteurs des *Constitutions apostoliques*.

4. Les mots ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ne me semblent pas pouvoir être pris, comme on le fait dans presque toutes les traductions, pour le régime du participe πιστευόυσιν.

Ces deux Symboles, celui des Constitutions apostoliques et celui qui a été conservé dans les canons de l'Église copte, n'étaient pas probablement les seuls qui fussent en usage à la fin du troisième siècle ou au commencement du quatrième [1]. S'il en existait d'autres, on peut croire avec quelque vraisemblance qu'ils étaient analogues à ceux que nous venons d'examiner; peut-être même n'étaient-ils que des imitations de celui des Constitutions apostoliques, qui paraît avoir été le plus célèbre [2].

Quoi qu'il en soit, ce n'est plus ces Symboles des

1. On cite d'ordinaire parmi les Symboles des Apôtres de cette époque celui de l'Église d'Antioche, dont malheureusement il ne reste que les deux premières parties, et encore uniquement dans une traduction latine de J. Cassien (*J. Cassiani Opera*, Francf., 1722, p. 743; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 54-56). M. Caspari croit, non sans quelque apparence de raison, avoir retrouvé le texte grec : 1° le commencement de la seconde partie de ce Symbole; et 2° trois articles de la partie relative à la sainte Église, partie qu'on ne connaissait pas du tout jusqu'à present. Caspari, *Unbedruckte, unbeachtete und wenig beachtete. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, p. 78 et 89. Voyez l'*Appendice*, n° 4. Quoi qu'il en soit, ce qui nous en a été conservé ne diffère du Symbole des *Constitutions apostoliques* que par quelques additions qui peuvent s'expliquer assez facilement. Cette ressemblance me porte à croire que ces deux Symboles n'étaient qu'une seule et même pièce en deux recensions différentes et à deux différents moments. Peut-être aussi pourrait-on en conclure que le Symbole des *Constitutions apostoliques* appartenait à l'Église d'Antioche.

2. L'ancien Symbole des Apôtres de l'Église de Jérusalem avait été fait probablement sur celui des *Constitutions apostoliques*, avec lequel il offre une grande ressemblance.

Apôtres que nous trouvons en usage à la fin du quatrième siècle. Dans la plupart des Églises de l'Orient, ils avaient été remplacés soit par le Symbole du concile de Nicée, soit par celui du premier concile de Constantinople, comme je l'ai déjà dit, et dans quelques autres, ainsi que dans un grand nombre d'Églises de l'Occident, par des Symboles des Apôtres notablement différents.

§ 2

Les Symboles des Apôtres en usage dans les Églises à la fin du quatrième siècle sont infiniment plus simples, plus précis et mieux ordonnés que celui de l'Église copte, que celui des Constitutions apostoliques, et on peut ajouter que tous ceux, quels qu'ils aient été, de la fin du troisième siècle et du commencement du quatrième. J'en citerai pour preuve celui que Rufin rapporte sous le nom de Symbole oriental, et qui ne diffère que par quelques détails de peu d'importance de ceux qui, à la même époque, étaient en usage à Rome, à Aquilée et en Afrique.

Ce Symbole des Apôtres est conçu en ces termes:

« Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant;

» Et en notre unique Seigneur, Jésus-Christ, son Fils unique,

qui est né, par le Saint-Esprit, de la Vierge Marie, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, et a été enseveli, qui est ressuscité des morts, le troisième jour, qui est monté au ciel et s'est assis à la droite du Père ; il viendra de là pour juger les vivants et les morts ;

» Et au Saint-Esprit;

» La sainte Église, la rémission des péchés, la résurrection de la chair. »

Voilà bien un formulaire réunissant toutes les qualités d'une pièce destinée à être apprise par cœur, en particulier la précision et la netteté. On comprend que saint Augustin ait pu dire des formulaires de ce genre qu'ils avaient été rédigés de manière à ne pas fatiguer la mémoire et à présenter avec ordre et en peu de mots les vérités fondamentales de la religion chrétienne. Aurait-on pu en dire autant de ceux de la fin du troisième siècle? certainement non. Ces Symboles sont confus, pleins de répétitions, surchargés de détails superflus, vu l'emploi auquel ils étaient destinés. Ne pouvant les apprendre qu'en les entendant réciter et expliquer, les catéchumènes, ou du moins le plus grand nombre d'entre eux, devaient éprouver des difficultés sérieuses à les graver dans leur mémoire. L'expérience en fit connaître les défauts, et, quand on se fut convaincu qu'ils étaient trop complexes et trop confus pour l'usage auquel ils étaient uniquement employés, on travailla à les rendre plus simples, plus précis, à en mieux coordonner les différents articles, à en élaguer surtout les incises, les détails

secondaires, les répétitions qui en ralentissaient la marche.

De ces remaniements des Symboles de la seconde moitié du troisième siècle sortirent ceux de la fin du quatrième.

Saint Augustin ne ferait-il pas allusion à ce travail d'élimination et d'épuration, quand il dit du Symbole des Apôtres qu'on y a recueilli sous une forme concise et mis en un ordre bien déterminé les vérités de la foi [1]? Je serais porté à le croire. Je ne voudrais pas cependant trop presser ses paroles, car on pourrait les rapporter aussi bien à la composition qu'à une révision du Credo. Mais les faits parlent d'eux-mêmes. A la fin du troisième siècle, les Symboles des Apôtres en usage dans les Églises sont compliqués, confus, surchargés de détails ; un siècle après, ils sont de beaucoup plus simples, mieux ordonnés, plus concis. Comment expliquer cette transformation, sinon par un travail de simplification des anciens formulaires?

Nous ne saurions douter qu'un travail de ce genre n'ait été exécuté dans le courant de la première moitié du quatrième siècle, quand nous avons entre les mains et que nous pouvons comparer deux

1. Collecta breviter et in ordinem certum reducta atque constricta tradenda sunt vobis, ut fides vestra ædificetur, et confessio præparetur, et memoria non gravetur. *Augustini Opera,* t. V, col. 1371, *Sermo* 214, § 1.

Symboles des Apôtres usités dans une même Église, l'un à la fin du troisième siècle et l'autre à la fin du quatrième. Cette Église est celle d'Alexandrie. Le Symbole qui y était en usage à la fin du troisième siècle est celui qui nous a été conservé dans les canons de l'Église copte. Les chrétiens coptes se rattachaient à l'Église d'Alexandrie, ou pour mieux dire l'Église copte et l'Église d'Alexandrie étaient une seule et même Église; elles ne se divisèrent qu'en 306 pour un motif à peu près analogue à celui qui donna naissance au novatianisme. Mais les coptes conservèrent, après leur séparation, la liturgie alexandrine; ils prétendirent rester toujours fidèles à l'enseignement de saint Marc, que la tradition donne pour l'Apôtre d'Alexandrie, ils le prétendent encore aujourd'hui. Le Symbole copte est donc celui qui était en usage à Alexandrie avant la séparation de 306, il ne saurait y avoir le moindre doute sur ce point.

Ce n'était pas ce Symbole cependant qui y était usité à la fin du quatrième siècle; c'était celui qui est rapporté par Rufin sous le nom de Symbole oriental [1]; or celui-ci n'est pas autre chose qu'un remaniement ou plutôt une simplification de celui-là. L'ancien Symbole de cette Église fut donc retouché depuis l'an 306, et ramené à la forme du Symbole oriental de Rufin.

1. Rufin, *Expositio in Symbolum apostol.*, p. 155, 156 et 157.

Comme il convient que le lecteur puisse juger par lui-même des rapports de ces deux formulaires, je les mets ici en présence, article par article, autant que le permet la disposition différente de l'un et de l'autre :

SYMBOLE COPTE de la fin du troisième siècle	SYMBOLE ORIENTAL de la fin du quatrième siècle
Crois-tu en un seul Dieu, le Père tout-puissant,	Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant;
Et à son Fils unique, notre Seigneur et Sauveur,	
Et au Saint-Esprit vivificateur,	
A la sainte Église, à la vie éternelle?	
Crois-tu en Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu le Père?	Et en Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique,
Crois-tu qu'il est devenu homme comme nous, grâce à l'action miraculeuse du Saint-Esprit sur la Vierge Marie,	Qui est né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie,
Qu'il a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, qu'il est mort pour notre rédemption,	Qui a été crucifié sous Ponce Pilate, et qui a été enseveli,
Qu'il est ressuscité le troisième jour, en brisant les chaînes (de la mort),	Le troisième jour il est ressuscité des morts,
	Il est monté au ciel,
Qu'il s'est assis à la droite de son Père, dans le ciel,	Il s'est assis à la droite de Dieu,
Et qu'il reviendra pour juger les vivants et les morts, quand il apparaîtra, lui et son règne?	Il viendra de là pour juger les vivants et les morts;

SYMBOLE COPTE de la fin du troisième siècle	SYMBOLE ORIENTAL de la fin du quatrième siècle
Crois-tu au Saint-Esprit vivificateur,	Et au Saint-Esprit;
Qui purifie tout dans la sainte Église?	La sainte Église,— la rémission des péchés,— la résurrection de la chair.

On peut citer un autre fait, sinon tout à fait identique, du moins analogue au précédent.

On s'accorde à reconnaître que le Symbole de l'Église de Jérusalem, tel qu'on le trouve dans les catéchèses de saint Cyrille, évêque de cette ville, offre une ressemblance frappante avec celui qui est rapporté dans les Constitutions apostoliques [1]. On peut en conclure avec une grande vraisemblance que le premier dérive du second, ou, pour mieux dire, qu'il en est une forme corrigée et simplifiée.

Mais il y a plus : les titres placés en tête des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem contiennent aussi un Symbole des Apôtres, et ce Symbole est plus simple que celui des catéchèses, comme celui-ci est déjà plus simple que celui des Constitutions apostoliques. Ces titres ne sont pas de la main de saint Cyrille, mais ils remontent très-haut, probablement lorsque, après la mort de cet évêque (en 386), on fit de nombreuses copies de ses catéchèses

1. Bull, *Judicium Ecclesiæ catholicæ*, Oxford, 1696, p. 135 et suiv.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 40, note 1.

pour les répandre au loin. On peut croire qu'on se servit, pour indiquer les articles expliqués successivement dans ces discours, du Symbole alors en usage dans l'Église de Jérusalem.

Nous avons donc ainsi trois Symboles différents, mais d'une même famille, l'un de la fin du troisième siècle, l'autre du milieu du quatrième [1], et le troisième de la fin du même siècle où, au plus tard, du commencement du cinquième.

Il ne me paraît pas sans utilité et sans intérêt de mettre ces trois formulaires en présence :

SYMBOLE DES *Constitutions apostoliques* de la fin du troisième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les catéchèses VI-XVIII de Cyrille du milieu du quatrième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les titres des catéchèses de Cyrille de la fin du quatrième siècle
Je crois en un Dieu unique, incréé, le seul vrai Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ,	Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant,	Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant,
Créateur et démiurge de toutes choses, de qui tout dérive;	Auteur des cieux et de la terre, de toutes les choses visibles et des invisibles;	Auteur du ciel et de la terre, et des choses visibles et des invisibles;

1. Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem ont dû être prononcées avant l'an 350, époque à laquelle il fut nommé évêque, ou au moins avant l'an 357, époque où il fut déposé par suite des intrigues d'Acacius, évêque de Césarée.

SYMBOLE DES *Constitutions apostoliques* de la fin du troisième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les catéchèses VI-XVIII de Cyrille du milieu du quatrième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les titres des catéchèses de Cyrille de la fin du quatrième siècle
Je crois au Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique, premier-né de toute créature, engendré avant tous les âges par la bonne volonté de Dieu; par qui toutes choses ont été faites dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles,	Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils premier-né de Dieu, engendré de Dieu avant tous les âges, vrai Dieu, par qui toutes choses ont été faites,	Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique du Père, engendré du Père avant tous les âges, vrai Dieu, par qui toutes choses ont été faites,
Qui dans ces derniers temps est descendu du ciel, a revêtu une chair, est né de la sainte Vierge Marie, et a vécu saintement selon les lois de Dieu, son Père,	Qui s'est incarné et fait homme,	Qui s'est incarné et fait homme,
Qui a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort pour nous,	Qui a été crucifié et enseveli,	Qui a été crucifié et enseveli,
Est ressuscité le troisième jour après qu'il eut souffert,	Qui est ressuscité le troisième jour,	Qui est ressuscité des morts le troisième jour,
Qui est monté au ciel, s'est assis à la droite de Dieu,	Qui est monté au ciel et s'est assis à la droite de Dieu,	Qui est monté au ciel et s'est assis à la droite du Père,
Et reviendra avec	Et viendra avec	Qui viendra juger

SYMBOLE DES *Constitutions apostoliques* de la fin du troisième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les catéchèses VI-XVIII de Cyrille du milieu du quatrième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les titres des catéchèses de Cyrille de la fin du quatrième siècle
gloire à la fin du monde, pour juger les vivants et les morts,	gloire pour juger les vivants et les morts,	les vivants et les morts;
Dont le royaume n'aura pas de fin;	Dont le royaume n'aura pas de fin;	
Au Saint-Esprit, c'est-à-dire le Consolateur, qui agit avec efficace dans les saints depuis le commencement du monde, et qui plus tard a été envoyé aux Apôtres par le Père, selon les promesses de notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, et après les Apôtres, à tous ceux qui croient;	Et à un seul Saint-Esprit, le Consolateur qui a parlé dans les prophètes;	Et à un seul Saint-Esprit, le Consolateur qui a parlé dans les prophètes;
	Et à un seul[1] baptême de repentance pour la rémission des péchés,	

1. La qualification de ἕν, « un seul, » donnée au baptême est sans doute de la main de saint Cyrille, qui avait probablement en vue les Elkésaïtes ou des hérétiques qui, comme ceux-ci, regardaient l'immersion dans l'eau comme une cérémonie nécessaire après chaque faute, et faisaient en conséquence un usage répété du baptême.

SYMBOLE DES *Constitutions apostoliques* de la fin du troisième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les catéchèses VI-XVIII de Cyrille du milieu du quatrième siècle	SYMBOLE DE *l'Église de Jérusalem* d'après les titres des catéchèses de Cyrille de la fin du quatrième siècle
Dans la sainte Église catholique, à la résurrection de la chair, à la rémission des péchés[1] et à la vie du monde à venir.	Et à une seule Église catholique[1], et à la résurrection de la chair, et à la vie éternelle.	A une seule sainte Église catholique, et à la résurrection de la chair, et à la vie éternelle.

1. Comment se fait-il que l'article de la rémission des péchés précède celui de l'Église, dont il dépend dans tous les autres Symboles des Apôtres, et soit joint à ces mots : « un seul baptême de repentance, » mots qui d'ailleurs ne se trouvent dans aucun des Symboles de cette époque? Cette rédaction pourrait bien appartenir en propre à saint Cyrille de Jérusalem. Elle répond à des idées auxquelles il attachait du prix et qui reviennent à plusieurs reprises dans ses catéchèses. En commençant ses instructions, il avertit ses catéchumènes qu'il faut que l'âme soit baptisée, et non pas seulement le corps, et il leur cite l'exemple de Simon le Magicien, qui fut baptisé et non illuminé. « L'eau lava son corps, dit-il, l'Esprit n'éclaira pas son cœur. Son corps descendit dans l'eau, et en remonta; mais son âme ne fut pas ensevelie avec Christ et ne ressuscita pas non plus avec lui. » *Préf.*, § 1. C'est que le baptême n'est réellement efficace qu'autant qu'il est accompagné du baptême intérieur par le Saint-Esprit, *Catech.* XVIII, § 8. Ce fut sans doute par suite de cette idée qu'il rapprocha l'article de la rémission des péchés par le baptême, de celui du Saint-Esprit, et qu'il ajouta le mot « de repentance » à celui de baptême, pour marquer que ce sacrement devait s'unir aux sentiments de l'âme. Il convient de faire remarquer que ces mots : « à un seul baptême de repentance pour la rémission des péchés, » ont été admis dans le Symbole du concile de Constantinople, mais qu'ils y furent insérés à la place qui semble leur convenir, c'est-à-dire après l'article de la sainte Église catholique. Voyez ce Symbole dans l'*Appendice*, n° 2.

Que conclure de l'examen de ces deux tableaux comparatifs, sinon que les Symboles de la fin du quatrième siècle ne sont en réalité que des éditions condensées, et réduites au strict nécessaire, de ceux qui les avaient immédiatement précédés [1]; mais il n'y a plus ce qui, dans ces derniers, constituait des redites, ou portait sur des faits secondaires, ou bien encore ne touchait pas à des croyances essentielles. Ces éliminations ne se firent pas probablement en une fois; on y procéda peu à peu, élaguant un jour une répétition et le jour suivant une autre. Sous ce rapport, le second de ces deux tableaux offre un véritable intérêt; on peut y suivre deux des phases du travail de simplification qui fit, des Symboles de la fin du troisième siècle, ceux que nous trouvons en usage à la fin du siècle suivant. Quoi qu'il en soit, c'est dans ces derniers que notre formulaire a atteint son expression la plus simple. Nous allons maintenant le voir soumis à un travail d'un autre genre.

1. Sauf dans le Symbole expliqué dans les catéchèses de saint Cyrille, ces deux additions « vrai Dieu, » et « un seul baptême de repentance. » La première est un emprunt fait au Symbole du concile de Nicée, et la seconde est due à une opinion qui n'était pas sans doute particulière à ce Père de l'Église, mais à laquelle il attachait une extrême importance.

CHAPITRE II

Révision des Symboles des Apôtres en usage à la fin du quatrième siècle

Les Symboles des Apôtres que nous voyons en usage, à la fin du quatrième siècle, à Alexandrie, à Rome, à Aquilée et dans un certain nombre d'Églises de l'Afrique proconsulaire, forment ce qu'on pourrait appeler la seconde période de formation de notre formulaire. Nous avons à en signaler et à en décrire une troisième. Ce n'est pas, en effet, de ces Symboles de la fin du quatrième siècle qu'est sorti directement le Symbole vulgaire. Il y a entre eux et lui un intermédiaire.

Cette nouvelle transformation du Symbole des Apôtres eut lieu vers le commencement du cinquième siècle. On a de bonnes raisons d'en faire honneur à saint Augustin. Le Credo ainsi modifié ne paraît pas s'être répandu bien loin ; mais il importe d'en constater l'existence, parce qu'il est l'antécédent immédiat du Symbole vulgaire, qui n'en est qu'un remaniement. Ce Credo, auquel nous pouvons donner le nom de saint Augustin, forme ainsi la troisième période de formation de notre Symbole.

§ 1

Quand on cherche dans les écrits de l'évêque d'Hippone quel est le Symbole des Apôtres dont il s'est servi, on ne tarde pas à s'apercevoir, 1° qu'il en a cité et expliqué deux qui diffèrent sensiblement entre eux, et 2° que les écrits dans lesquels il a fait usage de l'un ne sont pas de la même époque de sa vie que ceux dans lesquels il a fait usage de l'autre.

Il importe de mettre ces deux faits en pleine lumière.

Dans son *De Fide et Symbolo* et dans ses sermons 213 et 214 sur le Symbole, le formulaire qu'il cite ne diffère en rien de ceux que j'ai désignés sous le nom de Symboles des Apôtres de la fin du quatrième siècle, c'est-à-dire de celui de Rome et de l'oriental, dont parle Rufin. Il se terminait, comme ceux-ci, par l'article de la résurrection de la chair. « Ces mots, dit saint Augustin, sont la fin, *Post hæc carnis resurrectionem, iste jam finis est* [1]. » Comme ceux-ci encore, il n'avait pas l'article « créateur du ciel et de la terre ». Saint

1. *Augustini Opera*, t. V, col. 1370; *Sermo* 213, § 2 ; t. VII, col. 176-180, *liber De Fide et Symbolo*, § 23-25.

Augustin ne l'explique pas en effet dans ses écrits. Il y parle bien, il est vrai, de la création du monde par Dieu, mais c'est à propos du mot « Tout-Puissant », la création étant, ainsi qu'il le montre avec raison, une preuve et une manifestation de la toute-puissance de Dieu [1]. Enfin, de même que dans les Symboles de la fin du quatrième siècle, l'Église porte encore ici seulement la qualification de sainte [2]. Ce n'est pas, sans doute, que saint Augustin ne reconnaisse l'Église comme catholique; il en explique lui-même le caractère de sainteté par celui de catholicité. « L'Eglise est sainte, dit-il dans son *De Fide et Symbolo*, parce qu'elle est catholique; *Sancta Ecclesia utique catholica* [3]. » Mais le mot de catholique n'est pas dans le Symbole dont il se servait alors.

Dans quelques autres de ses sermons *De Symbolo*, entre autres le 215, et dans l'*Enchiridion ad Laurentium*, le Symbole a quelques termes et quelques articles qui manquent dans ceux de la fin du quatrième siècle et dans celui qui est cité et expliqué dans les sermons 213 et 214 et dans le *De Fide et Symbolo*. On y trouve l'article de la vie

1. *Augustini Opera*, t. V, col. 1364 et 1365, *Sermo* 213, § 1; col. 1372, 1373, *Sermo* 214, § 2 et 3.
2. *Ibid.*, t. V, col. 1368 et 1370, *Sermo* 213, § 7 et 8; col. 1279, *Sermo* 214, § 11.
3. *Ibid.*, t. VI, col. 276, *De Fide et Symbolo*, § 21.

éternelle [1]; la qualification de catholique est ajoutée aux mots « la sainte Église » [2]; enfin la première partie contient cet article nouveau : « créateur des choses visibles et des invisibles » [3]; c'est-à-dire de tout ce qui existe.

Voilà le premier fait; voici maintenant le second.

Les écrits de saint Augustin dans lesquels le Symbole des Apôtres est cité sous l'ancienne forme, je veux dire sous celle du Symbole de Rome et de l'oriental, mentionnés par Rufin, sont des premiers temps de sa vie ecclésiastique. On le sait positivement pour le *liber De Fide et Symbolo*. Il nous apprend lui-même qu'il le composa pendant qu'il n'était encore que prêtre [4]. On le sait également pour le sermon 214, qu'il prononça l'an 391, l'année même qu'il reçut la prêtrise [5], et qui est par conséquent la première de ses nombreuses explications du Credo.

D'un autre côté, l'*Enchiridion ad Laurentium*

1. Quo remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam æternam per veram et sanctam Ecclesiam catholicam. *Augustini Opera*, t. V, col. 1385, *Sermo* 215, § 9; t. VI, col. 404 et 405, *Enchirid. ad Laurent.*, § 29; col. 929 et 930, *Sermo De Symbolo*, § 17.

2. *Ibid.*, t. V, col. 1385, *Sermo* 215, § 9; t. VI, col. 375, *Enchirid. ad Laurent.*, § 15.

3. *Ibid.*, t. V, col. 1380, *Sermo* 215, § 2.

4. *Retractat.*, lib. II, cap. 17; *Augustini Opera*, t. VI, col. 260, note A.

5. *Augustini Opera*, t. V, col. 1371, note A.

est un de ses derniers écrits. Il le composa quelques mois à peine avant sa mort; il ne saurait y avoir là-dessus le moindre doute [1]. Le sermon 215 et le premier des quatre sermons *De Symbolo*, le seul de ces quatre qui soit de lui [2], sont, selon toutes les vraisemblances, postérieurs à sa nomination à l'évêché d'Hippone. Dans tous les cas, on ne saurait arguer de l'ignorance dans laquelle on est, de la date précise de la composition de ces deux écrits; il est certain qu'ils ne sont pas du commencement de sa carrière ecclésiastique; et puis, la date du l'*Enchiridion ad Laurentium* suffit pour prouver que, pendant la durée du ministère de saint Augustin, le Symbole des Apôtres reçut des modifications importantes. Au commencement, ce formulaire était semblable à ceux que Rufin mentionne sous les noms de Symbole de Rome et de Symbole oriental; à la fin, sauf l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers, celui de la communion des saints, et deux expressions, l'une dans la première partie et l'autre dans la seconde [3], il ne différait en rien du Symbole vulgaire.

1. *Augustini Opera*, t. VI, col. 337-340.

2. Il ne me paraît cependant pas très-certain que ce sermon soit de saint Augustin; mais il est du moins d'un de ses disciples immédiats; il se rapproche, bien plus que les trois suivants, du style et de la manière de penser de ce célèbre docteur de l'Église.

3. Dans la première partie : *visibilium et invisibilium creato-*

Saint Augustin fut-il lui-même l'auteur de ces changements? C'est tout à fait vraisemblable.

Ces modifications ne se montrent pas de longtemps dans les Symboles des Apôtres en usage dans les Églises frankes et dans celles d'Italie, les seules Églises qui, avec celles de l'Afrique, se servissent alors en Occident de ce formulaire. A la fin du sixième siècle, on y trouve ceux que Rufin nous fait connaître, on en aura la preuve plus loin. Mais le Credo dont firent usage les auteurs d'écrits composés en Afrique, auteurs qui sont ou les disciples ou les imitateurs de l'évêque d'Hippone, est exactement semblable à celui qui est cité et expliqué dans l'*Enchiridion ad Laurentium*.

Que conclure de là, sinon que cette nouvelle révision du Symbole des Apôtres se fit en Afrique? Et qui aurait osé, à côté de saint Augustin et de son vivant, l'entreprendre? Quelle autre autorité que celle qui s'attachait à son nom aurait pu la sanctionner et la faire adopter?

S'il fallait d'autres raisons encore pour attribuer ce travail à l'évêque d'Hippone, on pourrait, enfin, rappeler que nul plus que lui ne comprit l'importance de l'instruction religieuse des catéchumènes. Il avait été chargé, dès son entrée

rem, au lieu de *creatorem cœli et terræ*; et dans la seconde, le mot *omnipotentis* manque encore à l'article *sedet ad dexteram Patris*.

dans la carrière ecclésiastique, de l'explication du Credo aux postulants. Il ne cessa jamais de porter le plus grand intérêt à ces fonctions, dont il se faisait avec raison une haute idée. On en a la preuve dans le nombre relativement considérable de ses sermons *De Symbolo*, et peut-être plus encore dans les traités qu'il composa sur la manière dont il convient d'instruire les catéchumènes. Rien ne lui paraissait plus utile que de donner la plus grande perfection possible au formulaire qui, après avoir servi de cadre à l'instruction des nouveaux membres de l'Église, devait ensuite rester dans leur mémoire comme un sommaire de la foi, et un préservatif assuré contre les séductions des hérétiques. Ce fut là une des plus constantes préoccupations de sa vie tout entière. Elle perce dans plusieurs de ses écrits; elle le poursuivait encore dans sa vieillesse, comme on le voit dans son *Enchiridion ad Laurentium*.

Tel est le sentiment qui le porta à s'occuper sans cesse de l'amélioration du Symbole des Apôtres. La révision qu'il en entreprit ne fut pas l'œuvre d'un jour; il y revint à plusieurs reprises, retouchant une fois un article et plus tard un autre. On en a la preuve dans ses sermons *De Symbolo* et dans les divers écrits dans lesquels il a parlé de ce sujet. Les corrections qu'il a faites au Credo n'y apparaissent pas toutes à la fois; on

les voit se produire les unes après les autres; ce n'est que dans ses derniers écrits, principalement dans son *Enchiridion ad Laurentium*, qu'on les rencontre toutes ensemble.

§ 2

Les changements que saint Augustin introduisit dans le Symbole des Apôtres sont de deux espèces : 1° il compléta le Credo latin [1] en y transportant quelques articles qui y manquaient, mais qui existaient soit dans des formulaires plus anciens, soit surtout dans ceux des Églises de l'Orient, et 2° il modifia la rédaction de quelques-uns de ceux qu'il contenait déjà, dans le dessein de les rendre plus expressifs et principalement plus propres à donner des idées justes de la doctrine chrétienne.

Considérons d'abord les changements de la première espèce.

Le Symbole des Apôtres usité à Jérusalem contenait, après ces mots : « Nous croyons en un

1. C'est du seul Credo latin qu'il convient maintenant de s'occuper, non pas seulement parce que c'est de lui que dérive le Symbole vulgaire, mais encore parce que, comme je l'ai déjà dit, ce n'est plus que dans les Églises latines que ce formulaire reste désormais en usage.

seul Dieu, le Père tout-puissant, » un article sur la création, conçu en ces termes : « auteur du ciel et de la terre, de toutes les choses, soit visibles, soit invisibles. » Celui de l'Église d'Antioche avait un article semblable : *Creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum*, dans la traduction latine qu'en fit plus tard Cassien. L'affirmation de la doctrine du Dieu créateur ne se trouvait pas dans les Symboles latins; ce n'est pas qu'elle n'y fût implicitement contenue, puisque, comme saint Augustin le fait remarquer lui-même dans un de ses sermons *De Symbolo*, la qualification de « tout-puissant » qui est donnée à Dieu le Père, dans le premier article, emporte nécessairement l'idée que tout vient de lui [1]; mais l'évêque d'Hippone crut, sans doute, qu'il y aurait quelque avantage à exprimer directement dans le Credo une vérité qu'on ne pouvait jusque-là y voir que par voie de déduction. Il y inscrivit en conséquence, après les mots :

1. Memento ita credere omnipotentem Deum, ut nulla omnino natura sit, quam ipse non condidit... Et après une longue énumération de tous les êtres et de toutes les choses qui existent, il ajoute : Hæc omnia fecit omnipotens, mediis ima et summa conjungens, et universa quæ creavit locis congruis temporibusque disponens. *Augustini Opera*, t. V, col. 1372 et 1373, *Sermo* 214, § 2. Fides ergo hæc et salutis est regula, credere nos in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem sæculorum... Ipse est quippe Deus omnipotens, qui in primordio mundi cuncta ex nihilo fecit. *Ibid.*, t. V, col. 1380 et 1381, *Sermo* 215, § 2; t. VI, col. 948, 1 *Sermo De Symbolo*, § 2.

Credo in Deum patrem omnipotentem, ceux-ci : *visibilium et invisibilium creatorem.*

Aucun des Symboles latins de la fin du quatrième siècle ne paraît avoir contenu l'article *vitam æternam*, « la vie éternelle ». Cela est certain du moins pour celui de Rome et celui d'Aquilée, aussi bien que pour celui dont saint Augustin fit d'abord usage [1]; les formulaires orientaux, au contraire, l'avaient tous, celui de l'Église de Jérusalem en ces termes : καί εἰς ζωὴν αἰώνιον, « et à la vie éternelle », et celui des Constitutions apostoliques sous cette forme moins simple : καί εἰς ζωήν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, « et à la vie du monde à venir ». Il est probable que cet article était aussi dans le Credo de l'Église d'Antioche.

Saint Augustin n'avait pas besoin, toutefois, d'aller le demander à ces Symboles des Apôtres. Les mots « la vie éternelle » se trouvaient dans celui dont saint Cyprien s'était servi [2], et ce formulaire était certainement alors en usage dans l'Église

1. L'article de la vie éternelle se trouvait cependant dans le Symbole cité par saint Cyprien, Symbole qui était vraisemblablement en usage non-seulement dans l'Église de Carthage, dans la seconde moitié du troisième siècle, mais encore dans toutes les autres Églises de l'Afrique proconsulaire. Saint Cyprien nous apprend en effet que les Novatiens s'en servaient aussi bien que les orthodoxes, ce qui peut faire supposer que l'usage en était général dans cette contrée. *Cypriani Opera*, p. 183, *Epistola* 69 *ad Magnum*, et p. 190, *Epistola* 70 *ad Januarium*.

2. Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam? *Cypriani Opera*, Oxford, 1700, p. 301, *Epist.* 70 *ad Januarium*.

de Carthage, puisqu'on l'y rencontre encore plus tard, à l'époque de la domination des Vandales.

L'idée exprimée dans cet article était, il est vrai, aussi bien que la précédente, implicitement contenue dans les Symboles latins. En effet, quand on dit que l'on croit à la rémission des péchés et à la résurrection de la chair, on fait évidemment profession de croire à la vie éternelle. Saint Augustin le fait également remarquer dans plusieurs de ses sermons *De Symbolo*. Mais il lui sembla convenable, de même que pour l'article de Dieu créateur, d'inscrire dans le Credo celui de la vie éternelle. Il est, sous cette forme : *et vitam æternam*, dans ses derniers écrits sur le Symbole des Apôtres, entre autres dans son *Enchiridion ad Laurentium*.

Enfin, l'article relatif à la sainte Église n'avait pas, dans les Symboles latins, le terme de catholique qui est dans celui de Jérusalem. Et quoique encore ici cette qualification fût implicitement contenue dans celle de sainte, comme saint Augustin le dit expressément, *sanctam, utique catholicam*, il l'ajouta à cet article, qui devint ce qu'il est resté depuis : *sanctam Ecclesiam catholicam*, « la sainte Église catholique ».

§ 3

A la fin du quatrième siècle, l'article de la naissance de Jésus-Christ se présentait, dans tous les

Symboles latins, sous cette forme : *Natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*, « né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie ». Les Symboles orientaux étaient beaucoup moins explicites, sauf toutefois celui de l'Église copte, qui s'exprime ici à peu près comme les Symboles latins [1]. Celui de l'Église de Jérusalem dit, en termes généraux, que Jésus-Christ prit un corps et se fit homme, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, et celui des Constitutions apostoliques parle seulement de Marie, sans faire mention du Saint-Esprit, καὶ σάρκα αναλαβόντα, καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας γεννηθέντα [2]. Le changement qui survint au commencement du cinquième siècle dans la rédaction de cet article ne fut donc pas un emprunt fait, comme les précédents, aux formulaïres de l'Orient : c'est là un fait qu'il importe de ne pas perdre de vue ; il est d'une grande importance dans l'histoire de la formation du Symbole des Apôtres.

Cet article se présente sous plusieurs formes dans les écrits de saint Augustin. On l'y trouve tel qu'il est dans tous les Symboles latins de la fin du quatrième siècle, savoir : *Natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Il y est aussi rapporté dans deux rédac-

1. Symbole copte : « Il est devenu homme comme nous, grâce à l'action miraculeuse du Saint-Esprit sur la Vierge Marie. »

2. Il est digne de remarque qu'il en est de même dans deux des règles de foi de Tertullien et dans celle de saint Irénée.

tions ayant entre elles une grande analogie et ne se distinguant l'une et l'autre de la précédente que par une meilleure latinité ; ce sont : *Natus per Spiritum sanctum ex Maria Virgine*, « né de la vierge Marie par le Saint-Esprit », ou « par l'action du Saint-Esprit », et *natus de Spiritu Sancto et Maria Virgine*, « né du Saint-Esprit et de la vierge Marie ». Mais on l'y rencontre aussi sous la forme qui a prévalu et qui a été adoptée dans le Symbole vulgaire : *Conceptus de Spiritu Sancto et natus ex Virgine Maria*, « conçu du Saint-Esprit et né de la vierge Marie ». Avant saint Augustin, cette rédaction est absolument inconnue. Elle fut acceptée par ceux de ses disciples ou de ses imitateurs auxquels on doit les sermons 115, 131 et 195 *de Tempore*. Ils l'ont léguée avec le symbole vulgaire à toutes les Églises latines.

L'origine de cette rédaction ne saurait être douteuse, elle date de saint Augustin, et l'on peut d'autant moins hésiter à la lui attribuer, qu'il fut préoccupé pendant fort longtemps de cet article. Il y revient encore dans l'*Enchiridion ad Laurentium*.

La rédaction reçue *natus de Spiritu sancto et Maria Virgine*, lui paraissait rendre très-incorrectement ce qu'on avait voulu exprimer dans cet article, et soulever bien des difficultés. Et d'abord elle semble dire que le Saint-Esprit est le père de

Jésus-Christ au même titre que la vierge Marie est sa mère. C'est là une erreur évidente, Jésus-Christ est le fils de Dieu le Père, et non du Saint-Esprit. Comment peut-on dire alors qu'il est « né du Saint-Esprit, » quand il n'est en aucune façon le fils du Saint-Esprit [1] ?

Saint Augustin essaya de plusieurs rédactions différentes pour faire disparaître toute possibilité d'erreur sur ce point. On en trouve dans ses écrits deux entre autres qui paraissent l'avoir satisfait pendant quelque temps. L'une est *natus de Spiritu sancto ex Maria Virgine* et l'autre *natus per Spiritum sanctum ex Maria Virgine*. Elles exprimaient bien toutes les deux que, si Jésus-Christ était fils de Marie, il ne l'était pas du Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'il était né de Marie, mais non du Saint-Esprit, qui n'avait été qu'une cause instrumentale, *de Spiritu sancto* ou *per Spiritum sanctum*.

Mais si les deux formules faisaient disparaître une difficulté, elles en laissaient subsister une autre peut-être encore plus grave. Elles lui semblaient,

1. Illud enim movet quomodo dictum sit, *Natus de Spiritu sancto*, cum filius nullo modo sit Spiritus sancti... Hic ergo, cum confiteamur *natum de Spiritu sancto et virgine Maria*, quomodo non sit filius Spiritus sancti, et sit filius virginis Mariæ, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio quippe non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est. *Augustini opera*, t. VI, col. 367, *Enchiridion ad Laurentium*, § 12.

aussi bien que la formule traditionnelle, *natus de Spiritu sancto et Maria Virgine*, rappeler beaucoup trop le cours ordinaire de la nature, et impliquer un fait tout à fait analogue aux naissances ordinaires, résultat de l'union d'un principe masculin et d'un principe féminin. Les manichéens trouvaient indigne du Verbe d'avoir tiré sa vie et son corps des entrailles d'une femme [1]. C'était là un sujet intarissable de plaisanteries indécentes parmi les païens.

A ses expressions embarrassées, on voit que saint Augustin n'aurait pas été éloigné de partager le sentiment des manichéens, si l'Église ne l'avait pas formellement condamné en décidant que Jésus-Christ était né réellement de l'Esprit-Saint et d'une femme. Moins convaincu de la vérité et de l'utilité du principe de l'autorité souveraine de l'Église en matière de foi, il aurait bien pu s'en tenir au docétisme qu'il avait professé quand il était manichéen. Mais l'Église enseigne que le Sauveur est né d'une femme, et il se fait violence à lui-même pour y croire, en se disant qu'après tout « la

1. Absit ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confiteor, dit Manès dans *Acta disputat. cum Archel.*, cap. 47; et le manichéen Faustus ne trouve rien de plus blessant pour le sentiment religieux que « ex utero natum credere Deum, et Deum christianorum. » Augustin, *contra Faustum*, lib. III, cap. 1.

folie de Dieu est plus sage que la raison de l'homme[1] », et en essayant de se persuader qu'il n'y a rien dans ce fait qui rabaisse la majesté divine de Jésus-Christ[2], ce qui ne l'empêche pas de céder à son propre sentiment dans la mesure du possible, en diminuant autant qu'il le peut la part de Marie et en augmentant dans la proportion contraire celle de l'Esprit-Saint, dans le fait de la naissance miraculeuse du Sauveur, en allant même jusqu'à tout attribuer à l'élément divin et à ne faire de la mère qu'un instrument presque entièrement passif[3]. Il crut sans le moindre doute avoir trouvé enfin une expression convenable de cette manière d'entendre l'incarnation dans la rédaction nouvelle qu'il donna à l'article de la naissance de Jésus-Christ : *Conceptus de Spiritu sancto* « il a été conçu par le Saint-Esprit, » *et natus ex Virgine Maria*, « et né de la vierge Marie. »

Il est un autre article du Symbole des Apôtres dont la rédaction définitive date de la même époque

1. Allusion à 1 *Corinth.*, I, 25.

2. Nec nobis fidem istam minuat cogitatio muliebrium viscerum, ut propterea recusanda videatur talis Domini nostri generatio; quod eam sordidi sordidam putant. *Augustini opera*, t. VI, col. 368, *De fide et symbolo*, § 10.

3. Totum hominem credat a Verbo Dei esse susceptum. *Augustini opera*, t. VI, col. 267, *De fide et symbolo*, § 8.

que celle de l'article précédent et qui est tout aussi incontestablement de saint Augustin. C'est celui qui est relatif à la Passion. Les Symboles de la fin du quatrième siècle, autant ceux dont parle Rufin, que celui de saint Cyrille de Jérusalem, portaient également : *Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*, « crucifié sous Ponce-Pilate et enseveli [1] ». Cet article n'est cité que sous cette forme dans les plus anciens écrits de saint Augustin [2]; mais dans ses écrits postérieurs, on le voit se compléter peu à peu et approcher par degré de la rédaction qui est restée définitive. Dans son sermon deux cent quinzième, il est rédigé en ces termes : *Crucifixus sub Pontio Pilato, mortuus et sepultus;* « crucifié sous Ponce-Pilate, mort et enseveli »[3]. Le mot *mortuus*, « mort », y a été ajouté ; il n'y manque plus que le mot *passus*, « il a souffert ». On l'y trouve dans le premier des quatre sermons *de Symbolo* [4]. L'article est alors : *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*, « il a souffert sous Ponce-Pilate, il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli. » Depuis ce moment, il n'a plus été modifié.

1. Dans le Symbole de Jérusalem, il y a seulement « crucifié et enseveli. »
2. *Augustini opera*, t. VI, col. 269, *De fide et symbolo*, § 11.
3. *Augustini opera*, t. V, col. 1283, *Sermo* 115, § 5.
4. *Augustini opera*, t. VI, col. 931, *Sermo* 1 *de Symbolo*, § 7.

Cette série de changements n'est pas en elle-même d'une importance considérable ; le fond des choses n'y est pas touché ; le *passus* et le *mortuus* étaient implicitement renfermés dans le *crucifixus et sepultus* ; mais au point de vue historique c'est un fait très-utile à constater. On y voit un indice manifeste du soin avec lequel on travailla pendant longtemps à donner au Symbole des Apôtres la forme la plus convenable à l'emploi auquel il était destiné, en le rendant à la fois aussi précis et aussi complet que possible, et à un point de vue plus général, on y trouve une nouvelle preuve que ce formulaire s'est formé peu à peu aussi bien quant à la forme que quant au fond. Ajoutons enfin que saint Augustin ne l'aurait pas certainement remanié s'il l'avait tenu pour l'œuvre des Apôtres, ou peut-être même seulement si on avait cru généralement de son temps qu'il avait une si respectable origine.

Il ne sera peut-être pas sans utilité de montrer au lecteur ce qu'était le Credo en sortant des mains de l'évêque d'Hippone, c'est-à-dire vers la fin du premier quart du cinquième siècle[1]. Le voici tel qu'il est cité dans ses derniers écrits :

1. Saint Augustin mourut en 430, et ce Symbole des Apôtres ne se trouve que dans ses derniers écrits.

« Je crois en Dieu le Père tout-puissant, — créateur des choses visibles et des invisibles; —

» Et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, — conçu du Saint-Esprit et né de la vierge Marie, — qui a souffert sous Ponce Pilate, qui a été crucifié, qui est mort, et qui a été enseveli, — le troisième jour il ressuscita des morts, — il est monté au ciel, — il s'est assis à la droite du Père, — d'où il viendra pour juger les vivants et les morts; —

» Et au Saint-Esprit; —

» La sainte Église catholique, — la rémission des péchés, — la résurrection de la chair, — et la vie éternelle. »

CHAPITRE III

Dernière révision du Symbole des Apôtres

Le Symbole des Apôtres, tel qu'il sortit des mains de saint Augustin, n'avait pas encore sa forme définitive. Il y manquait deux articles, celui de la descente de Jésus-Christ aux enfers et celui de la communion des saints; et deux des articles qui y étaient déjà, le second de la première partie et l'avant-dernier de la seconde, n'étaient pas tout à fait ce qu'ils seront dans le Symbole vulgaire[1].

Toutes ces corrections sont faites dans le formulaire cité et expliqué dans les sermons 115, 131 et 195 *de Tempore* et dans le premier du *Supplementum operum sancti Augustini* publié par Vignier[2]. On a ici pour la première fois le Sym-

1. « Créateur des choses visibles et des invisibles, » dans la révision de saint Augustin;— « Créateur du ciel et de la terre, » dans le Symbole vulgaire. « Il s'est assis à la droite du Père, » dans le *Credo* de saint Augustin; — « Il s'est assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant, » dans le Symbole vulgaire.

2. Le sermon 1er du Supplément de Vignier, et les 115e, 131e et 195e *de Tempore* sont les 240e, 241e, 242e et 244e de l'*Appendix* dans *Augustini opera*, t. V, col. 2971-2978 et 2980-2982. Le Symbole vulgaire est également cité dans le sermon 181e

bole des Apôtres complet, achevé, tel qu'il est resté jusqu'à nos jours.

A quelle époque, en quel lieu, dans quel but a-t-il subi ce dernier remaniement? C'est ce qu'il s'agit maintenant de rechercher.

§ 1

L'époque peut en être aisément déterminée. Les sermons dans lesquels le Credo est rapporté pour la première fois dans sa forme définitive sont attribués à saint Augustin. Il est reconnu aujourd'hui qu'ils ne lui appartiennent pas et qu'ils furent composés par des hommes qui prétendaient marcher sur ses traces, mais qui restèrent bien loin de leur modèle. Ils l'imitent presque constamment, quoique avec peu de bonheur ; souvent ils le copient [1]. Ce qui leur appartient en propre est d'une extrême

de Tempore, qui se trouve, sous le titre de *Sermo de Symbolo*, dans *Augustini opera*, t. VI, col. 1733-1740. Mais ce sermon est une compilation du onzième ou du douzième siècle.

1. Le sermon 131e *de Tempore*, qui l'emporte, sous tous les rapports, sur le 115e, est plein de réminiscences des sermons de saint Augustin. Il se termine même par un long passage emprunté textuellement au sermon 212e de ce Père de l'Église, *Augustini opera*, t. V, col. 1372. Ce sermon 131e *de Tempore* fut en grande estime dans les Églises frankes. Avant qu'on y eût admis le rituel romain, il y servait à l'instruction religieuse des catéchumènes; on leur en faisait la lecture trois dimanches consécutifs, avant de les admettre au baptême. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 94 et 95.

pauvreté de pensée et de style. La différence qu'il y a entre eux et l'évêque d'Hippone n'est pas seulement celle qui sépare la médiocrité du génie. De celui-ci à ceux-là, il a dû s'écouler un assez long espace de temps. La décadence de la langue, du goût, de la pensée est bien autrement marquée dans les sermons 115 et 131 *de Tempore*, que dans les ouvrages, je ne dis pas de saint Augustin, qui est une brillante exception, mais de la plupart des écrivains ecclésiastiques de son temps, tels que Rufin et bien d'autres. Les auteurs de ces sermons sont postérieurs à ces derniers, au moins d'une centaine d'années, et si l'on considère que le formulaire tel qu'ils l'ont fait n'était pas universellement reçu à l'époque de Charlemagne dans les Églises frankes, ni même probablement dans celles d'Italie, et qu'un des deux nouveaux articles qui le distinguent des précédents se rattache à une doctrine qui date du commencement du sixième siècle, on aura d'assez bonnes raisons de croire qu'ils n'ont pas vécu avant l'an 550.

Il ne peut y avoir de difficulté sur le lieu où le Credo reçut sa forme définitive. Ce ne fut ni dans la Gaule septentrionale où il n'était pas encore universellement adopté, comme je viens de le dire, au neuvième siècle, ni en Italie où le formulaire de la fin du quatrième siècle est encore seul en usage au sixième, ni encore moins dans la Gaule

méridionale et dans l'Espagne où le symbole usité était celui du premier concile œcuménique de Constantinople. Le dernier travail de révision du symbole des Apôtres n'a donc pu avoir lieu qu'en Afrique. Le principal remaniement de ce formulaire y avait été exécuté ; celui-ci en fut une sorte de continuation. L'un avait été fait par saint Augustin, ou du moins sous son inspiration et sa direction ; il était tout simple que ses imitateurs poursuivissent son œuvre.

Le but qu'ils se proposèrent ne diffère presque en rien de celui que le célèbre évêque d'Hippone avait eu en vue. Comme lui, ils voulurent rendre meilleure la rédaction de ce formulaire, et dans cette intention, ils changèrent le *visibilium et invisibilium creatorem* en *creatorem cœli et terræ*, expression plus claire, plus simple et moins abstraite que l'autre, et ils ajoutèrent les mots *Dei* et *omnipotentis* à l'avant-dernier article de la seconde partie qui devint alors : *Sedit ad dexteram Dei Patris omnipotentis*, « il s'assit à la droite de Dieu, le Père tout-puissant. » Comme lui encore, ils voulurent le compléter, et c'est ce qu'ils firent en y ajoutant l'article *Descendit ad inferna*, « il est descendu aux enfers, » article qui ne se trouvait jusqu'alors que dans le Credo de l'Église d'Aquilée, et en y en insérant un autre, destiné à exprimer une doctrine qui prenait chaque jour une plus

grande importance dans les croyances des chrétiens de l'Occident et qui se rattachait d'ailleurs à des doctrines jouissant d'une grande popularité.

Quelle différence cependant entre la révision que nous avons attribuée à saint Augustin et celle qui produisit le Credo du sermon premier du supplément de Vignier et des 115 et 131 *de Tempore?* La première n'atteignit pas le fond du Symbole et n'en modifia en rien les doctrines. Les deux articles qui y furent alors ajoutés se trouvaient déjà dans tous les formulaires des Églises de l'Orient ; ils avaient par conséquent une sorte de sanction officielle ; ils ne portaient d'ailleurs que sur des croyances implicitement contenues dans les symboles latins de la fin du quatrième siècle ; la création de toutes choses par Dieu le Père était supposée par la qualification de « Tout-puissant » donnée à Dieu [1], et « la vie éternelle » par les deux articles précédents, « la rémission des péchés » et « la résurrection de la chair [2]. Enfin la

1. Saint Augustin fait remarquer lui-même que c'est parce qu'il est tout-puissant que Dieu a créé le monde. La création est pour lui une preuve de sa toute-puissance. *Augustini opera*, t. V, col. 1372-1374, *Sermo* 214, § 2 et 3; t. VI, col. 262-264, *De fide et symbolo*, § 2.

2. Pourquoi en effet y aurait-il une rémission des péchés et une résurrection de la chair, sinon pour être admis dans la vie éternelle? Saint Augustin le dit presque en ces termes : « Re-

nouvelle rédaction donnée à l'article de la naissance de Jésus-Christ déterminait plus nettement le fait lui-même; elle n'ajoutait rien à la croyance chrétienne et ne la changeait en rien.

Il n'en est pas de même de la révision du sixième siècle. La nouvelle rédaction du second article de la première partie, et celle de l'avant-dernier article de la seconde ne portent, il est vrai, que sur la forme; mais l'introduction du *Descendit ad inferna*, « il est descendu aux enfers » et du *Communionem sanctorum*, « la communion des saints, » ajoute deux nouvelles croyances à celles qui étaient déjà mentionnées dans le Credo, et en modifient profondément l'ensemble de la doctrine. Le premier de ces articles se trouvait déjà sans doute dans le formulaire de l'Église d'Aquilée; mais on n'avait pas, pour l'insérer dans le Symbole des autres Églises, des raisons analogues à celles qui avaient engagé saint Augustin à y transporter l'article de la création et celui de la vie éternelle. Les croyances, objets de ces deux articles, étaient implicitement contenues, comme je viens de le dire, dans d'autres passages du Symbole; mais surtout elles avaient toujours fait partie de la foi chrétienne, elles avaient été constamment proclamées

missio peccatorum si in Ecclesia non esset, nulla futuræ vitæ et liberationis æternæ spes esset. *Augustini opera*, t. V, col. 1369, *Sermo* 213, § 8.

par toutes les Églises ; les inscrire dans le Credo, c'était tout simplement y exprimer en toutes lettres ce qu'il était facile à chacun d'en tirer par voie de déduction ; en définitive, ce n'était pas étendre ce formulaire, c'était seulement le rendre plus clair. Au contraire, les croyances que supposent les deux articles nouveaux ne sont en aucune façon des conséquences de celles qui y étaient déjà contenues. Quoique répandues au sixième siècle parmi les chrétiens de l'Occident, elles n'avaient été officiellement reconnues ni par une grande assemblée ecclésiastique, ni même par aucune Église considérable de cette époque.

Le fait exposé dans le premier de ces deux articles : *Descendit ad inferna*, « il est descendu aux enfers, » était connu, il est vrai, depuis les premiers temps du christianisme ; il était resté cependant dans l'ombre jusqu'au moment où les prédicateurs du quatrième siècle s'avisèrent d'y chercher des tableaux brillants et des effets oratoires. Il avait reçu, il est vrai encore, une sorte de sanction dans un synode tenu à Sirmium en 358 par des semiariens [2]; mais le sens dans lequel il fallait l'enten-

1. *Pierre*, III, 18-20.

2. Καὶ εἰς καταχθόνια κατελθόντα, καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα· ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν, Symbole du 3e synode de Sirmium ; Socrate, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 37, et dans Mansi, *Sacr. concil.*, t. III, p. 265 et suiv.

dre était encore flottant, et le resta longtemps encore après ; les explications qu'on en donnait étaient aussi diverses qu'arbitraires[1]. Au cinquième siècle, il n'avait pas de portée dogmatique ; il attendait encore la doctrine à laquelle il devait se rattacher. C'est pour cette raison, selon toutes les vraisemblances, que saint Augustin qui, tout en admettant que Jésus-Christ était descendu réellement aux enfers, ne savait trop quelle idée il fallait attacher à cet acte du Sauveur[2], n'avait pas cru devoir lui donner une place dans le Symbole des Apôtres, ni même en parler aux catéchumènes dans ses instructions sur ce formulaire.

Quant à l'article de la communion des saints, il n'avait d'antécédent dans aucun des Symboles antérieurs ; il n'était supposé par aucun des termes du Credo, et, quoique se rattachant à des croyances déjà reçues, comme je l'indiquerai plus loin, il était cependant, au sixième siècle, une nouveauté, une nouveauté telle que pendant longtemps il fut expliqué dans des sens très-différents.

Comment donc se fit-il que, quand saint Augustin n'avait pas cru devoir introduire dans le Sym-

1. *Études sur les Évangiles apocryphes*, p. 203 et suiv., 322-326; *Revue de théologie*, Strasbourg, 1865, p. 255 et suiv.

2. *Augustini opera*, t. II, col. 857-869, *Epist.* 164, *ad Evodium*. Cette lettre est de l'an 415.

bole des Apôtres l'article déjà connu de la descente de Jésus-Christ aux enfers, des hommes obscurs, inconnus, sans autorité, aient entrepris de l'y insérer? que, poussant même plus loin, ils aient surchargé la profession de foi des catéchumènes d'un article entièrement nouveau, qu'ils fabriquèrent eux-mêmes? que ces additions n'aient soulevé aucune protestation, et que le Credo ainsi augmenté ait été accepté sans la moindre opposition publique par les chrétiens de l'Occident?

On ne saurait l'expliquer qu'en supposant que les auteurs de ce dernier remaniement ne furent en quelque sorte que les agents du sentiment religieux de leur temps, et qu'ils eurent pour complices à peu près tous les fidèles des Églises latines; et c'est bien ainsi, en effet, que les choses se passèrent.

Les deux articles dont il est ici question ne sont pas, comme la plupart des autres, dirigés contre des hérésies dont il avait été nécessaire de condamner les erreurs. Ils se rapportent à des croyances qui, nées de croyances antérieures, venaient d'envahir l'Église latine, qui exerçaient une grande séduction sur les esprits, et qui furent sanctionnées par la voix publique avant de l'être officiellement par des assemblées ecclésiastiques. Ces croyances n'existaient pas encore du temps de saint Augustin qui, sans qu'il s'en doutât, ouvrit la porte

à l'une et à l'autre; il n'avait donc pas eu de raison de les mentionner dans sa révision du Symbole des Apôtres. Mais une fois qu'elles eurent été avidement acceptées dans tout l'Occident, elles demandèrent une place dans la pièce qui servait de profession de foi aux catéchumènes. Les deux articles qui en sont l'expression furent, en quelque sorte, l'œuvre de l'Église latine tout entière. Ceux qui les inscrivirent dans le Credo n'eurent pas besoin de la moindre autorité personnelle pour les faire recevoir; ils ne dirigèrent pas l'opinion publique, ils la suivirent.

Ces considérations générales ne sauraient cependant suffire. On a élevé des contestations de plusieurs genres sur l'origine et le sens de ces deux articles. Il convient par conséquent de déterminer avec soin dans quelle intention ils ont été introduits dans le Symbole des Apôtres.

§ 2

King prétend que l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers est dû à la même cause que tous les autres articles explicatifs du Symbole des Apôtres, c'est-à-dire qu'il a été introduit dans ce formulaire pour condamner une hérésie et en détourner les fidèles, en opposant à la croyance

erronée qu'elle proposait celle qui était sanctionnée par l'Église [1].

Quelle hérésie avait-on ici en vue? L'apollinarisme; à ce qu'on assure, et ce qui le prouve, ajoute-t-on, c'est que la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers en est une réfutation décisive.

Apollinaire soutenait que Jésus-Christ n'avait pas eu d'âme humaine, par cette raison que le Logos lui en tenait lieu. Or, si le Seigneur est descendu aux enfers, ce n'est qu'avec son âme qu'il a pu s'y rendre; car, pendant ce temps, son corps reposait dans le tombeau, et sa divinité n'aurait pu apparaître dans l'empire de la mort sans l'anéantir aussitôt. Le fait de la descente du Sauveur aux enfers implique donc que, durant son séjour ici-bas, il avait une âme humaine, et renverse ainsi l'opinion d'Apollinaire.

Faisons d'abord remarquer que de tous les docteurs de l'Église qui ont combattu cette hérésie, saint Athanase est le seul qui ait demandé une arme contre elle à la descente de Jésus-Christ aux

1. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. IV, § 65. L'opinion de King a trouvé de nombreux partisans, entre autres Knapp, *Vorlesungen über die Glaubenslehre*, t. II, p. 169; Tzschirner, *Vorlesungen über die Glaubenslehre*, t. II, p. 300; K. Hase, *Lehre der Dogmatik*, p. 366, et *Hutterus redivivus*, 2e édit., p. 19.

enfers. Cette légende n'était pas par conséquent ce qu'on pourrait appeler un argument classique contre l'apollinarisme.

Il faut ensuite considérer qu'elle ne fournit contre cette hérésie qu'une réfutation bien indirecte, par voie de déduction, si l'on peut ainsi dire; il faut passer par plusieurs termes moyens avant d'arriver à une conclusion contre elle. La masse des fidèles était-elle en état, en entendant parler de la descente de Jésus-Christ aux enfers, de se représenter aussitôt l'argumentation qu'on peut en tirer pour réfuter l'erreur d'Apollinaire? C'est bien peu probable. Dans tous les cas, il n'y a pas ici l'expression d'une polémique nette, directe, catégorique, comme on en trouve dans les autres articles du Symbole dirigés contre les gnostiques ou contre les novatiens. Les docètes enseignaient que Jésus-Christ n'avait revêtu qu'une apparence de corps humain ; l'Église leur oppose, dans le Credo, qu'il est né d'une femme, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il a été enseveli, c'est-à-dire qu'il a subi les conditions les plus réelles de l'existence humaine. Les gnostiques assuraient que le monde est l'œuvre d'un Être divin inférieur; l'Église leur oppose que Dieu est le créateur du ciel et de la terre. Les novatiens et les donatistes niaient que l'Église pût assurer le salut à son gré; l'Église affirme, contrairement à leur erreur, qu'elle possède le droit

de remettre les péchés et de donner, avec la résurrection de la chair, la vie éternelle. Voilà des déclarations claires, formelles, précises, sur lesquelles il n'y a ni méprise ni équivoque à craindre, et qui, pour être comprises, ne demandent ni des commentaires ni de longues déductions. Il n'en est pas de même de l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers, s'il n'a été inscrit dans le Credo que pour condamner l'apollinarisme; et cela seul suffit pour faire douter de la valeur de l'opinion de King.

Mais voici une considération bien autrement décisive contre cette opinion. La légende de la descente du Seigneur aux enfers ne peut être le point de départ d'une argumentation contre l'erreur d'Apollinaire, qu'autant qu'il est admis que l'humanité de Jésus-Christ a pu seule se rendre dans les lieux souterrains où sont détenus les morts. Et précisément la plupart des anciens docteurs de l'Église, et avec eux saint Augustin et toute son école, assurent que sa divinité accompagna son âme humaine dans les enfers[1]. Justin Martyr dit même

1. Descendit ad inferna, id est in anima comitante divinitatem, corpore vero in sepulcro quiescente. *Augustini Opera*, t. V, col. 2071, *Sermo* 240, § 1. Saint Augustin se prononce plus nettement encore dans une de ses lettres à Évodius : « Jésus-Christ, dit-il, était dès avant sa mort, et dans le sein d'Abraham par sa sagesse et sa présence béatifiques, et dans les enfers par sa puissence vengeresse : car où n'est-il pas, quant à sa divinité qui ne

que celui qui alla annoncer la bonne nouvelle du salut aux justes endormis dans la terre des tombeaux fut le Seigneur Dieu, Κύριος ὁ Θεός [1]. Dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème, consacrée tout entière au récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers, il n'est pas fait une seule fois allusion à son âme, ni par conséquent à son humanité; le Sauveur y est toujours appelé le Roi de gloire, le Seigneur de majesté, le Christ, le Seigneur Dieu; c'est par l'éclat de sa divinité qu'il dissipe les ténèbres de la mort; c'est, en un mot, comme rédempteur, c'est-à-dire comme un être divin, qu'il apparaît dans l'*hadès* [2]. Entendue dans ce sens et présentée sous cette forme, cette légende ne prouve rien et ne peut rien prouver contre l'apollinarisme.

Ajoutons enfin qu'au sixième siècle cette hérésie n'offrait plus le moindre danger, surtout en Occident, et par conséquent qu'il n'y avait pas de raison d'insérer dans le Credo un article contre elle. Le temps des grandes luttes dogmatiques

saurait être contenue ni renfermée par aucun lieu? » *Augustini Opera*, t. II, col. 861, *Epist.* 164e, § 8. De même, Gaudence: « Corpore in sepulcro posito, divinitas cum anima hominis in inferna descendens. » *Ad Benevol. Sermo* 10. Voyez encore Épiphane, *Expositio fidei*, § 17, dans *Opera*, éd. Migne, t. II, col. 816.

1. Justin Martyr, *Opera*, p. 208, *Dialog. cum Tryph.*, § 72.

2. *Évangile de Nicodème*, ch. 22, 23, 24 et 25. *Études sur les Évangiles apocryphes*, p. 323-325.

était alors passé; les hérésies qui avaient menacé un certain moment l'existence de l'Église étaient éteintes sans retour. Il n'était plus besoin par conséquent d'introduire dans le Symbole des Apôtres de nouveaux articles pour prémunir les fidèles contre des erreurs dangereuses. Il ne restait plus qu'à y inscrire les nouvelles croyances qui se produisaient paisiblement au sein de l'ignorance devenant chaque jour plus profonde, et ce fut précisément pour exprimer une croyance nouvellement éclose, mais qui, à peine née, s'était propagée avec la plus étonnante rapidité, qu'on y introduisit l'article *Descendit ad inferna*, « Il est descendu aux enfers. »

Dès la fin du second siècle on avait cru, en prenant à la lettre une expression métaphorique de saint Paul [1], que les fidèles qui seront sauvés auront besoin d'être purifiés par le feu, pour que ce qui

1. « On ne peut poser d'autre fondement, dit saint Paul, que celui qui a été posé, savoir : que Jésus est le Christ. Que si quelqu'un, pour bâtir sur ce fondement, emploie de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume, l'ouvrage de chacun sera connu; car le temps montrera ce qu'il est, parce que le feu sert à le faire connaître, et le feu éprouvera l'ouvrage de chacun. Si l'ouvrage de quelqu'un qui aura bâti sur ce fondement subsiste, il en sera récompensé. Celui dont l'ouvrage sera brûlé perdra le fruit de son travail; mais pour lui, il échappera toutefois comme au travers du feu. » 1 *Corinth.*, III, 11-15.

reste encore d'imperfection en eux, de bois ou de paille, comme avait dit l'Apôtre, fût entièrement consumé. Mais on plaçait généralement cette dernière épreuve après la résurrection, au jour du jugement dernier [1]. La plupart des docteurs de l'Église pensaient que le feu qui purifierait les âmes serait celui-là même qui devait consumer, ou, pour mieux dire, transformer le monde pour le rendre propre à servir de demeure aux bienheureux [2].

Tertullien seul avait été d'un sentiment différent sur l'époque de cette purification: il avait soutenu qu'elle s'accomplissait dans l'enfer pendant l'intervalle de la mort à la résurrection [3]. Cette opinion, qui devait finir par prévaloir, resta longtemps sans partisans. Saint Augustin la tira de l'oubli où elle était tombée, mais en la donnant seulement pour une hypothèse vraisemblable. Il ne serait pas impossible, dit-il dans un de ses derniers écrits, que des fidèles pussent être sauvés dans l'autre vie, après avoir passé par quelque feu destiné à les purifier et dont ils souffriront plus ou moins long-

1. Clément d'Alex., *Pædag.*, lib. III, cap. 9; *Strom.*, lib. VII, cap. 6; Origène, *Contra Celsum*, lib. V, cap. 14 et 15; *In Exod. homilia* VI, § 4; *In Ezechiel. homilia* I, § 13; Ambroise, *Exposit. in Psalm.* CVII, *Sermo*, 3, § 14 et suiv.

2. Cyrille de Jérusal., *Catech.* XV, § 21; Jérôme, *Opera*, t. III, p. 514 et 1825.

3. Tertullien, *De anima*, § 58.

temps, selon qu'ils auront été plus ou moins attachés à des biens périssables. C'est une question, fait-il remarquer, qui peut être examinée, *utrum ita sit quæri potest*[1].

La question ne fut pas examinée, et en vérité on ne comprend pas comment elle aurait pu l'être; mais ce que saint Augustin avait regardé comme possible, ses disciples le tinrent pour certain. Au commencement du sixième siècle, son hypothèse était devenue le dogme du purgatoire, et saint Césaire annonçait que ceux qui n'ont à expier que des péchés de peu d'importance, *peccata minuta*, doivent être tourmentés pendant longtemps pour arriver à la vie éternelle sans taches ni rides, tandis que ceux qui ont commis des péchés capitaux, *peccata criminalia sive capitalia*, ne mériteront pas d'arriver à la vie à travers le feu purificateur, *per purgatorium ignem*, mais seront précipités à la mort dans l'éternel incendie[2].

1. Nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari. *Augustini Opera*, t. VI, col. 382, *Enchiridion ad Laurentium*, § 18. Il parle aussi des peines que souffrent les âmes des morts dans sa Cité de Dieu, mais en termes plus vagues : « Sicut enim facta resurrectione mortuorum non deerunt quibus post pœnas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur æternum. » *Ibid.*, t. VII, col. 1028, *De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. 24, § 2.

2. Césaire, *Homilia* VIII, § 3. Voyez sur ce dogme Haag, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 322-324; Münscher, *Handbuch der christl. Dogmengeschichte*, t. IV, p. 424 et suiv.

En présence de cette croyance, qui se répandit avec la rapidité de l'éclair, la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers prit une importance nouvelle. On y vit une expression des plus transparentes de cette croyance; mieux encore, elle en sembla une justification et une preuve. Le lieu moyen entre le ciel et l'enfer, d'où le Sauveur avait retiré les hommes pieux de l'Ancienne Alliance[1], était évidemment le purgatoire. Les hommes pieux de la Nouvelle Alliance ne pouvaient pas être moins bien traités que les patriarches, les prophètes et les justes d'Israël. Il ne pouvait se faire qu'ils ne sortissent à leur tour de ce lieu après s'y être, comme ceux-ci, entièrement purifiés.

La légende de la descente du Seigneur aux enfers eut alors un sens dogmatique, et ce fut à la suite de l'explication qu'on en donnait, ou, si l'on préfère, de l'application qu'on en faisait, que l'article *Descendit ad inferna,* « Il est descendu aux enfers, » fut introduit dans le Symbole des Apôtres.

On ne saurait en douter quand on l'y voit entrer juste au moment où la croyance au purgatoire se répandait parmi les chrétiens de l'Occident. Qu'on veuille bien remarquer, d'un autre côté, que ceux par les soins desquels il y fut inscrit fu-

1. *Dictionnaire des apocryphes,* publié par M. Migne, t. I, col. 1102.

rent précisément les hommes qui, en faisant une vérité certaine de ce qui n'avait été qu'une simple possibilité pour saint Augustin, leur maître et leur modèle, donnèrent naissance à ce dogme ou du moins le fixèrent, le formulèrent en quelque sorte et contribuèrent à le propager. Depuis ce moment, la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers et la doctrine du purgatoire vont ensemble, si l'on peut ainsi dire, et restent unies par des liens indissolubles.

C'est bien dans ce sens que ce nouvel article du Credo est entendu pour ceux-là mêmes qui l'y ont sans doute inscrit. L'auteur du premier sermon du Supplément des Œuvres de saint Augustin, publié par Vignier, dit, avec l'Évangile apocryphe de Nicodème, que l'âme du Sauveur descendit aux enfers en compagnie de sa divinité, pendant que son corps reposait dans le sépulcre[1]. Le sermon 195 *De tempore*[2] est encore mieux d'accord sur ce point avec cet Évangile. Pourquoi le Sauveur est-il descendu aux enfers? C'est, y est-il dit, pour obliger le diable à relâcher les âmes des saints, qui étaient détenues sous sa garde, et pour les emmener avec lui dans la patrie céleste[3].

1. *Augustini Opera*, t. V, col. 2971, *Sermo* 240, § 1.
2. C'est le 244e sermon de l'*Appendix, Augustini Opera*, t. V, col. 2980.
3. *Ibid.*, *Sermo* 244, § 1.

Presque tous les grands prédicateurs de l'Église grecque, dans la seconde moitié du quatrième siècle, avaient parlé de cette légende; ils y avaient trouvé le sujet de riches développements oratoires. L'explication qu'ils en avaient donnée est précisément celle que résume en quelques mots le 195 sermon *De tempore,* et qui fait le fond de la seconde partie de l'Évangile de Nicodème; mais les écrivains ecclésiastiques latins ne les avaient pas imités. Cet acte du Sauveur leur paraissait couvert d'obscurités; on en a la preuve dans la lettre de saint Augustin à Évodius, dont j'ai eu occasion de parler. Cette réserve cessa au sixième siècle. Dès lors on parle partout, dans l'Occident, de la descente de Jésus-Christ aux enfers dans le même sens que les prédicateurs grecs du quatrième siècle et que l'Évangile apocryphe de Nicodème. En même temps, on lui donne une sanction en quelque sorte officielle en en faisant mention dans une pièce qui est la profession de foi des catéchumènes. Il n'y a qu'une seule explication de ce changement : c'est que la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers est devenue la base d'une croyance désormais bien établie.

Le lien qui la rattache à la doctrine du purgatoire est encore plus sensible dans l'exposition du Symbole des Apôtres de Venantius Fortunatus. Si Jésus-Christ est descendu aux enfers, c'est, as-

sure-t-il, par un motif de clémence, de même qu'un roi entre dans une prison, non pour y être retenu lui-même, mais pour faire grâce aux coupables[1]. Ceci va décidément plus loin que le sermon 295 *De tempore;* c'est du moins plus clair et plus expressif. Ce ne sont plus les justes de l'Ancienne Alliance qui sont tirés des enfers; ce sont des coupables, mais des coupables qui sans doute ont fait pénitence, puisqu'ils ont déjà subi les peines de l'emprisonnement et que le Seigneur les juge dignes de pardon. Le cercle des amnistiés s'est donc élargi; il y a place pour tous ceux que la nécessité d'expier des péchés qui peuvent se pardonner (les *peccata minuta* de saint Césaire d'Arles) a fait passer par les flammes du purgatoire.

Il fallait que, depuis la fin du quatrième siècle, il se fût opéré un bien profond changement dans les esprits sur cet article *Descendit ad inferna*, pour que Venantius Fortunatus, qui avait pris Rufin pour guide dans son Exposition du Symbole, qui le suit constamment de très-près, qui le copie même fréquemment, l'abandonnât ici sans la moindre hésitation. Un homme d'un caractère si facile et de mœurs

1. Sed descendens ad infernum injuriam non pertulit : quod fecit causa clementiæ, velut ut rex intrans carcerem, non ut ipse teneretur, sed ut noxii solverentur. *Venantii Hon. Clem. Fortunati carminum, epistolarum, expositionum libri XI*, Mayence, 1617, in-4°, p. 263.

si douces, pour ne pas dire si mondaines, ne s'était certainement pas fait sur ce point une opinion personnelle. Il n'est ici que l'écho de la croyance générale de son temps.

La tradition de l'Église catholique n'a plus dès lors varié sur cet article. Les plus célèbres docteurs du moyen âge y rattachent tous la doctrine du purgatoire. « Le Seigneur, dit Thomas d'Aquin, ne délivra du purgatoire que les âmes qui étaient alors telles que le sont celles que l'on croit en être maintenant délivrées [1]. » C'est dans le même sens qu'il en est parlé dans le Catéchisme du concile de Trente. « Avant la mort et la résurrection du Seigneur, y est-il dit, les portes du ciel ne s'étaient ouvertes pour aucun homme. Les âmes des hommes pieux qui quittaient la vie étaient portées dans le sein d'Abraham, ou bien elles allaient se purifier par le feu du purgatoire, comme aujourd'hui encore celles à qui il reste, après la mort, quelque dette à payer pour leurs péchés [2]. »

1. Christum ex purgatorio liberasse eas tantum animas, quæ tales tunc fuerint, quales sunt quæ nunc ex eo dimitti creduntur. Thomas d'Aquin, *Summa*, pars III, quæst. 52, art. 8.

2. Antequam ille moriretur ac resurgeret, cœli portæ nemini unquam patuerunt; sed priorum animæ, cum e vivis excessissent, vel in sinum Abrahæ deferebantur, vel quod etiam iis contingit quibus aliquid diluendum est, purgatorii igne expiabantur. *Catéchisme du concile de Trente, trad. nouvelle avec des notes par Mgr Doney, évêque de Montauban*, nouv. édit., 1844, t. I, p. 149.

Cet article a été au contraire une source continuelle d'embarras pour les protestants, et cela se comprend ; ne pouvant le prendre dans son véritable sens, puisqu'ils repoussent la doctrine du purgatoire, dont il est l'expression, ils n'ont su comment l'entendre.

Dans la *Formule de concorde*, on passa entièrement sous silence la délivrance des hommes pieux de l'Ancienne Alliance, dont il est question dans la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, et on ne parla que de la défaite du diable. Il n'y a pas à rechercher, y dit-on, par des imaginations subtiles et grandioses comment cela s'est fait. Cet article ne peut être compris par la raison et les facultés humaines[1]. Et ailleurs : « Ne scrutons pas cela avec curiosité, remettons-en la connaissance à la vie future[2]. »

Les auteurs de la *Formule de concorde* ne pouvaient dissimuler plus maladroitement la fausse position dans laquelle ils se trouvaient. Cet article du Symbole n'a rien de métaphysique ; le sens n'en est pas obscur et ne prête pas à la moin-

1. Quomodo vero Christus id effecerit, non est quod argutis et sublimibus imaginationibus scrutemur. Hic enim articulus non magis ratione humana et sensibus comprehendi potest. *Formula concordiæ*, liv. V, p. 788, édit. de Rechenberg.

2. Quo autem modo hoc effectu fuerint, non curiose scrutemur ; sed hujus rei agnitionem alteri sæculo reservemus. *Ibid.*, p. 613.

dre équivoque. Il y est question d'un fait ou, pour mieux dire, d'une croyance répandue dès la fin du second siècle, et même plus tôt, dans toute l'Église. C'est par suite de cette croyance, fondée ou non, peu importe en ce moment, que l'article « Il est descendu aux enfers » fut introduit dans le Symbole des Apôtres. Il représente par conséquent la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers; il en est un résumé destiné à rappeler à l'esprit des fidèles tous les détails qui s'y rattachaient au moment où cet article fut inscrit dans le Credo, c'est-à-dire au sixième siècle. Si vous n'acceptez pas la légende, rayez du Symbole des Apôtres l'article, qui n'y a été introduit que pour en faire un point essentiel de la foi chrétienne, ou mieux, faites-vous un autre Symbole où vous n'en ferez pas mention; mais, si vous conservez l'article, admettez aussi la légende dans son intégrité, telle que la concevaient ceux qui lui donnèrent une place dans la profession de foi des catéchumènes; ne la coupez pas en deux, ce serait de l'arbitraire, et n'en renvoyez pas l'intelligence à une autre vie: on n'a pas besoin pour la comprendre d'autres lumières que celles dont nous jouissons ici-bas.

Calvin ne tourna pas mieux la difficulté. « Que signifie, dit-il, ce qui est adjouté de la descente aux enfers? C'est que non-seulement il a souffert la mort naturelle, qui est la séparation du corps et de l'âme,

mais que son âme a esté enserrée en angoisses merveilleuses, que saint Pierre appelle les douleurs de la mort [1] ». Tout cela est très-vrai, mais ces réflexions se rapportent au mot *passus* « il a souffert » de l'article précédent, et nullement à la descente de Jésus-Christ aux enfers.

On se tire tout aussi mal d'affaire dans le Catéchisme d'Heidelberg. « Pourquoy est-il adjouté : Il est descendu aux enfers? Afin qu'en mes grandes afflictions, douleurs et tentations, je m'appuie sur cette consolation que mon Seigneur Jésus-Christ, par les angoisses indicibles de son âme, m'a délivré des angoisses et tourments de l'enfer [2]. » La réflexion pieuse contenue dans cette réponse a certainement une véritable valeur; mais on cherche en vain ce qu'elle peut avoir de commun avec l'article du Credo dont elle est censée être une explication.

Dans d'autres écrits protestants sur le Symbole des Apôtres, on s'en réfère à une des deux idées émises par Tertullien sur la descente de Jésus-

1. *Le Catéchisme, Dimanche X*, dans le *Recueil des Opuscules de M. Jean Calvin*, Genève, 1566, in-fol., p. 207.

2. *Petit Catéchisme, ou Briève Instruction de la religion chrétienne selon qu'elle est enseignée es-escholes du Palatinat et Provinces-Unies*, S. L. et A., p. 9 et 10. Voyez aussi *Catéchisme dressé pour l'usage de l'Église de Lausanne, par Charles Deschamps* (1644), p. 13, et un *Catéchisme* (sans nom d'auteur et de lieu) de 1671, p. 35.

Christ aux enfers. Ce célèbre écrivain avait soutenu que Jésus-Christ, en tant qu'homme, avait dû se soumettre à toutes les conditions humaines, et par conséquent descendre après sa mort aux enfers, comme il arrive à tous les descendants d'Adam. C'est dans ce sens que l'évêque anglais Pearson propose d'entendre cet article dans son Exposition du Credo. Cette explication est, sans le moindre doute, très-acceptable; elle a d'ailleurs l'avantage de se rattacher à une des nombreuses interprétations de la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, mises en avant dans les premiers siècles de l'Église; mais, d'un autre côté, elle a le tort de ne pas être celle des hommes qui, au sixième siècle, introduisirent cette légende dans le Symbole des Apôtres. Quiconque étudie le récit fait par les anciens docteurs de l'Église de la descente du Seigneur aux enfers, a incontestablement le droit de l'entendre dans le sens qui lui paraît le meilleur. Mais, ici, il n'est pas question de chercher quel est le sens qu'il convient de donner à cette légende, considérée en elle-même; il s'agit tout simplement du sens dans lequel il en a été fait mention dans le Credo, et ce n'est pas certainement celui que donne Pearson. Ainsi entendu, l'article *Descendit ad inferna* aurait été dirigé contre le docétisme : or, au sixième siècle, personne ne pensait plus à cette hérésie; il est même probable

qu'on n'en avait alors que des souvenirs extrêmement confus. Quand cet article fut inscrit dans le Symbole, la légende de Jésus-Christ aux enfers était entendue dans les idées qui dominaient à cette époque, et la grande préoccupation du moment était la doctrine du purgatoire.

L'explication de cet article, qui a prévalu chez les protestants, celle du moins qui paraît réunir le plus grand nombre de suffrages et qui a été soutenue par J. G. Vossius, Dumoulin, Witsius et bien d'autres savants théologiens, consiste à voir dans *Descendit ad inferna* une locution équivalente à *sepultus*, et signifiant simplement : « Il est descendu au sépulcre. »

On invoque d'abord en sa faveur cette circonstance que le Credo de l'Église d'Aquilée, de la fin du quatrième siècle, le seul qui eût alors l'article *Descendit ad inferna*, n'avait pas le mot *sepultus*, tandis que tous les autres Symboles de cette époque avaient bien le mot *sepultus*, mais non *Descendit ad inferna*. On croit pouvoir conclure de là que les deux expressions désignent le même fait, savoir : la sépulture de Jésus-Christ[1].

1. Rufin paraît l'avoir cru ; c'est du moins dans ce sens qu'on entend ce qu'il en dit, quoique cette interprétation puisse être contestée. Voici ses paroles : « Sciendum sane est quod in Ecclesiæ romanæ Symbolo non habetur additum *Descendit ad inferna*, sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo. Vis ta-

On en appelle ensuite à une preuve qui paraît plus solide. Les théologiens réformés, qui ont adopté cette explication, font remarquer que la proposition : *Descendit ad inferna* correspond à la locution hébraïque : « Il est descendu au scheol, » et la preuve, c'est que dans la version des Septante, cette locution hébraïque ירד שאלה, « descendre au scheol, » est rendue par Καταβαίνειν εἰς ᾅδου, « descendre dans l'hadès, » ou dans l'enfer [1]. Or, en hébreu, « descendre au scheol, « c'est bien simplement « descendre au sépulcre, » être enseveli. Par conséquent, quand il est dit dans le Symbole des Apôtres que Jésus-Christ descendit aux enfers ou dans l'hadès, il faut entendre qu'il descendit au sépulcre, qu'il fut enseveli [2].

Des dissertations savantes des érudits du dix-septième siècle cette explication passa dans l'enseignement populaire. Le premier Catéchisme protestant dans lequel elle se trouve est, si je ne me trompe, celui de Drélincourt qui fut très-répandu en son temps et eut un grand nombre d'éditions. Il ne me paraît pas inutile d'en citer le passage qui se rapporte à ce sujet :

« Qu'entendez-vous par la descente de Jésus-

men verbi eadem esse videtur in eo quod *sepultus* est. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, p. 158.

1. *Genèse*, XXXVII, 35; XLII, 38.

2. Witsius, *Exercitationes sacræ in Symbolum*, XVIII, § 6.

Christ aux enfers? » — Cet article ne diffère pas beaucoup d'avec le précédent, et ne signifie autre chose sinon que Jésus-Christ, ayant été mis au sépulcre, est demeuré pour un temps en l'état et en la condition des morts. C'est pourquoi, en quelques anciens Symboles où il est fait mention de la sépulture de Jésus-Christ, il n'est point parlé de sa descente aux enfers [1].

» Mais le mot d'enfer peut-il signifier la sépulture? — C'est le style ordinaire de l'Écriture, et nommément au psaume XCLI : « Nos os sont épars, près de la gueule de l'enfer [2], » c'est-à-dire près de la gueule du sépulcre.

» Et descendre en enfer se peut-il prendre pour descendre au sépulcre et être réduit en l'état et en la condition des morts? — C'est aussi le style de la langue sainte, comme au chapitre 37 de la Genèse, où Jacob, pleurant son fils Joseph, dit à ses autres enfants : « Je descendrai, en menant deuil, en enfer [3] vers mon fils; » et au chapitre 42 : « Vous ferez descendre mes cheveux blancs avec douleur en enfer [4]. »

1. Il aurait été plus exact de dire que dans le seul où avant le sixième siècle, il est parlé de sa descente aux enfers, il n'est pas fait mention de sa sépulture.

2. Littéralement : « Nos os sont dispersés à la bouche (à l'entrée, à l'ouverture) du scheol. » *Psaume* CXLI, 7.

3. Littéralement, dans ce passage et dans le suivant : « Au scheol. »

4. *Catéchisme, ou Instruction familière sur les principaux*

King n'adopte pas cette explication : elle ne lui présente cependant rien d'invraisemblable ; il lui reconnaît, entre autres, le mérite de rendre un compte satisfaisant de l'absence du mot *sepultus* dans le Symbole des Apôtres de l'Église d'Aquilée [1].

Je ne saurais être aussi facile. Je trouve, au contraire, cette explication pleine d'invraisemblance.

Qu'au point de vue philologique, quand on compare le texte hébreu de l'Ancien Testament avec la traduction grecque des Septante, on doive reconnaître que la locution hébraïque ירד שאלה, « descendre au scheol, » et la locution grecque Καταβαίνειν εἰς ᾅδου, « descendre dans l'hadès, » aux enfers, sont correspondantes et signifient également l'une et l'autre : « descendre au sépulcre, » « être enseveli, » rien de mieux. Mais qu'est-ce que cela prouve pour la locution latine *Descendit ad inferna*, employée dans le Symbole des Apôtres des Églises de l'Occident et par tous les Pères latins, dont aucun, si ce n'est saint Jérôme, n'entendait l'hébreu ? Il n'y a pas un seul écrivain chrétien des premiers siècles, pas plus parmi les Grecs que parmi les Latins, qui

points de la religion chrétienne, fait par M. Drélincourt, treizième édition de celles qui ont été revues et corrigées par l'auteur, Genève, 1673, p. 30 et 31.

1. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. IV, § 71.

ait employé la locution « descendre aux enfers » dans le sens de la locution hébraïque « descendre au scheol, » ou « descendre au sépulcre[1]. » Quand ils disent que Jésus-Christ est descendu aux enfers, ils n'entendent pas parler de sa sépulture, mais bien de sa descente, très-réelle à leurs yeux, dans les lieux souterrains où les morts étaient enfermés. Les détails qu'ils en donnent ne laissent pas le moindre doute sur leur pensée. Déjà, dans la première épître de saint Pierre, il est dit que Jésus-Christ, après sa mort, était allé annoncer la bonne nouvelle du salut, c'est-à-dire l'Évangile, aux pécheurs endurcis qui avaient péri dans les eaux du déluge[2]. Justin Martyr rapporte que le Seigneur était descendu aux enfers pour faire connaître aux saints d'Israël l'accomplissement des prophéties[3]. Irénée répète à deux reprises que Jésus-Christ descendit dans les lieux souterrains pour apprendre aux morts qu'il était venu au monde pour la rémission des péchés, et que les justes, les prophètes et les patriarches crurent en lui[4]. Clément d'Alexan-

1. Saint Cyrille de Jérusalem exprime l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers, non par Κατέβη εἰς ᾅδου, comme il aurait fallu le faire dans la langue des Septante, mais par Κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια. *Opera*, p. 53, *Catech.* IV, § 8.

2. 1 *Pierre*, III, 18-20.

3. Justin Martyr, *Opera*, p. 298, B et C, *Dialog. cum Tryph.*, § 72.

4. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. IV, cap. 27, § 3; lib. V, cap. 31, § 1.

drie, Origène, Tertullien, plus tard Cyrille de Jérusalem, Ephrem, Chrysostome, Ambroise, Augustin et une foule d'autres s'expriment aussi catégoriquement sur ce fait, qu'ils tiennent pour très-réel [1]. C'était là une croyance universellement admise dans l'Église chrétienne. Quand on y parlait de la descente de Jésus-Christ aux enfers, on ne pensait pas le moins du monde à l'ancienne locution hébraïque; on prenait les mots *Descendit ad inferna* à la lettre; cette expression, en quelque sorte consacrée par l'usage, n'avait pas d'autre sens; elle ne peut en avoir d'autre dans le Credo.

Qu'importe, après cela, que l'expression grecque correspondante ait été employée par les Septante pour rendre les mots hébreux : « descendre au scheol? » Quand le fait ou la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers était l'objet d'une croyance générale et avait été le thème d'un nombre infini de sermons, comment voudrait-on que cet article *Descendit ad inferna,* qui ne se présente pour la première fois dans un Symbole de foi qu'au quatrième siècle, ne fût pas entendue par les chrétiens dans un sens littéral?

Ce n'est pas tout encore. Si les deux formules « il a été enseveli » et « il est descendu aux en-

1. *Revue de théologie*, 1865, p. 262 et suiv.

fers » n'avaient exprimé qu'une seule et même chose, savoir : la sépulture de Jésus-Christ, on aurait bien pu insérer indifféremment l'une ou l'autre dans le Credo; on ne les y aurait pas mises toutes les deux à la fois. Il me paraît impossible que ceux qui y introduisirent l'article *Descendit ad inferna* y eussent conservé le mot *sepultus,* s'ils avaient tenu les deux termes pour des expressions différentes du même fait. Si, en y insérant l'un, ils n'en firent pas disparaître l'autre, c'est que chacun d'eux représentait à leurs yeux un fait différent.

Telles sont les diverses explications que les théologiens protestants ont données de cet article du Symbole des Apôtres. On ne saurait se faire illusion, elles ont été inspirées par un motif dogmatique On ne pouvait prendre dans son véritable sens une déclaration qui, dans la pensée de ceux qui ont ajouté cet article au Credo, devait servir de preuve, ou du moins de point de départ, à la doctrine du purgatoire; et, d'un autre côté, on ne voulait ni l'effacer du Symbole des Apôtres, ni encore moins rejeter ce formulaire tout entier. Il fallait bien alors trouver à ces paroles : *Descendit ad inferna,* « Il est descendu aux enfers, » un sens qui n'eût aucun rapport avec la croyance catholique. Que l'on compare ces explications avec celle que les catholiques en ont toujours donnée, et l'on restera convaincu, quelque opinion que l'on ait

d'ailleurs, de la vérité historique du fait dont il est ici question, et de la valeur de la doctrine qu'on y rattache, que cette dernière est la seule conforme à l'intention de ceux qui inscrivirent cet article dans le Symbole des Apôtres.

§ 3

L'article de la communion des saints tient de très-près au précédent. Il entra dans le Credo à la même époque et sous l'influence de superstitions analogues.

Origène avait enseigné que les âmes des saints, quoique retenues dans un lieu mitoyen, qui n'est ni le ciel ni l'enfer, s'intéressaient cependant au sort des vivants, et priaient pour eux [1]. Tertullien, en accordant aux martyrs le privilége d'entrer dans le ciel immédiatement après leur mort [2], opinion qui ne tarda pas à être universellement admise [3], rendit plus facile l'acte d'intercession des saints en faveur des fidèles retenus en-

1. Origène, *De oratione*, § 11.

2. « Personne, en sortant du corps, dit Tertullien, ne jouit immédiatement de la vue de Notre Seigneur, si ce n'est le martyr qui, par son glorieux privilége, va au paradis sans descendre aux enfers. » *De resurrectione*, § 43.

3. Grégoire de Nazianze, *Oratio X*, § 24, dans *Opera*, Paris, 1609, t. I, p. 173 et 174. Eusèbe, *Vita Constantini*, lib. III, cap. 46. Gieseler, *Hist. des dogmes*, trad. franç., p. 376.

core sur la terre, et donna par là un plus haut degré de vraisemblance à cette croyance. Saint Augustin, d'un autre côté, rattacha par des nœuds étroits les hommes pieux à la milice céleste qui entoure Dieu dans les cieux. « Par l'Église, dit-il, que nous confessons dans les Symboles, il faut entendre l'Église tout entière, c'est-à-dire non pas seulement cette portion de l'Église qui vit encore en étrangère sur la terre, qui loue le nom du Seigneur dans tous les lieux où elle est étendue, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, et qui chante un cantique nouveau d'actions de grâces à la gloire du libérateur qui a brisé les liens de son ancienne servitude, mais aussi cette portion composée des esprits bienheureux qui, depuis le moment de leur création, sont toujours demeurés dans le ciel, saintement attachés à Dieu, sans avoir fait aucune chute. Celle-ci, composée des saints anges, vient en aide, comme elle le doit, à celle qui n'a pas encore accompli son pèlerinage, car l'une et l'autre, appelées à être une dans l'éternité, le sont déjà maintenant par les liens de la charité [1]. »

1. Quæ tota (Ecclesia) hic accipienda est, non solum ex parte quæ peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini, et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum; verum etiam ex illa quæ in cœlis semper, ex quo condita est, coluerit Deo, nec ullum malum sui casus experta est. Hæc in sanctis angelis beata persistit, et parti peregrinanti sicut oportet opitulatur, quia utraque una erit consortio æternitatis et

Si les anges nous viennent en aide, pourquoi les saints et les martyrs, qui sont aussi auprès de Dieu, ne nous secourraient-ils pas dans nos afflictions? Origène ne trouvait pas d'inconvénient à le croire [1], et, après des vicissitudes assez longues, cette opinion devint une croyance générale [2]. « Nous devons nous recommander à leurs prières, » dit saint Augustin [3], de même que, d'après saint Ambroise,

nunc una est vinculo charitatis, quæ tota instituta est ad colendum unum Deum. *Augustini Opera*, t. VI, col. 384 et 375, *Enchiridion ad Laurentium*, § 15.

1. Si dicantur curam gerere salutis eorum, et juvare eos precibus suis atque interventu suo apud Deum, non erit inconveniens. *Origenis Opera*, éd. De La Rue, t. III, p. 75; t. II, p. 437; t. IV, p. 479

2. La plupart des Pères des quatre premiers siècles voulaient, au contraire, qu'on priât pour les martyrs. *Constit. apostol.*, lib. VIII, cap. 12; Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystag.*, V, § 8; Épiphane, *Hæres.*, LXXV, § 7. On récitait dans les assemblées des fidèles des prières conçues dans ce sens, c'est-à-dire destinées à implorer la miséricorde divine pour la rémission des fautes qu'avaient pu commettre, pendant leur vie, les martyrs, les confesseurs, les évêques, les docteurs, tous ceux, en un mot, qui étaient morts dans le sein de l'Église et dans la vraie foi. Voyez Renaudot, *Liturgicarum orientalium collectio*, t. I, p. 633; t. II, p. 620; Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, liv. XV, ch. 3, § 16 et 17. Mais au cinquième siècle, on commença à trouver ces prières inconvenantes. « Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari, » dit saint Augustin, *Opera*, t. V, col. 406, *Sermo* 117, § 1. A peu près à la même époque, le culte des anges, qu'on avait regardé jusqu'alors comme interdit par l'Écriture sainte (*Colossiens*, II, 18; *Apocalypse*, XIX, 10; XXII, 8 et 9), commença à se répandre. Saint Ambroise semble avoir été le premier à le recommander.

3. *Augustini Opera*, t. V, col. 406, *Sermo* 117, § 1.

il nous faut invoquer les anges qui nous ont été donnés pour soutiens [1]. Au reste, à l'invocation des anges, saint Ambroise jugeait nécessaire de joindre l'invocation des martyrs. Il pensait même que ceux-ci étaient d'autant plus disposés à prier pour le pardon de nos péchés, qu'ils avaient lavé leurs péchés, s'ils en avaient commis, dans leur propre sang, et qu'ils n'avaient par conséquent rien à demander pour eux-mêmes [2]. Des récits de leur intervention remplissent les discours que Grégoire de Nazianze, Basile et Grégoire de Nysse ont écrits en leur honneur [3]. Chrysostome lui-même recommande le recours à leur intervention et à leurs reliques comme un moyen de pardon et de salut [4]. En vain Vigilance s'éleva contre les excès de cette superstition : ses objections provoquèrent les saintes colères de saint Jérôme, et n'eurent pas d'autre effet que de le faire ranger au nombre des hérétiques [5]. La confiance en la vertu du secours

1. Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt. Ambroise, *De viduis*, § 9.

2. Ambroise, *Ibid.*, § 9, *Opera*, t. I, p. 146.

3. Grégoire de Nazianze, *Opera*, Paris, 1609, t. I, p. 274 et suiv., 373 et suiv., 397 et suiv., 725 et suiv.; Basile de Césarée, *Opera*, Paris, 1638, t. I, p. 452 et suiv., 514, A; Grégoire de Nysse, *Opera*, Paris, 1638, t. III, p. 499, 504, 570.

4. Chrysostome, *Opera*, t. V, p. 372 et 373, *De sanctis martyribus*, *Sermo* 68.

5. Jérôme, *Adversus Vigilantium*, *Opera*, t. II, p. 83 et suiv.

qu'on peut attendre des saints glorifiés alla si loin, que Grégoire le Grand crut pouvoir soutenir que l'accomplissement des décrets éternels de Dieu est facilité par leurs prières [1].

De cette croyance naquit l'idée de la communion des saints, c'est-à-dire de la société de tous ceux qui sont unis ensemble dans le culte du seul vrai Dieu, *quæ tota instituta est colendum unum Deum*, comme dit l'évêque d'Hippone. La doctrine du purgatoire élargit cette conception, et lui donna en même temps la fixité dont elle avait manqué jusque-là. La société des vrais adorateurs de Dieu ne se composa plus seulement, comme pour saint Augustin, des anges dans le ciel et des fidèles sur la terre : aux anges se joignirent les saints glorifiés, et ceux qui étaient dans le purgatoire aux chrétiens encore vivants, attendant, les uns aussi bien que les autres, le moment d'entrer dans la béatitude céleste.

Et en même temps que le nombre des membres de l'Église catholique s'accroissait, les rapports qui les unissaient devenaient plus étroits, plus fréquents et plus complexes. Un échange continuel de bons offices d'un côté, de prières, de supplications et d'actions de grâces de l'autre, rattachait entre eux tous les membres de la famille chrétienne.

1. Potest prædestinatio precibus juvari. Grégoire le Grand, *Dialog.*, lib. I, cap. 8; *Opera*, Paris, 1675, t. II, col. 32 et 33.

La seule différence qui les séparât était momentanée. Les uns étaient saints ou déjà sanctifiés; les autres étaient destinés à l'être. Mais forts ou faibles, ils faisaient tous partie du corps du Christ: l'Église triomphante et l'Église militante, comme on s'exprima plus tard, ne formait plus qu'une seule Église 1.

Ce fut précisément cette idée qu'on trouva convenable, au sixième siècle, d'inscrire dans le Symbole des Apôtres. Elle était devenue générale dans les Églises latines. Il fallait lui donner une place dans le formulaire qui passait pour le résumé des doctrines chrétiennes. Telle fut l'origine de l'article de la communion des saints.

S'il en fallait d'autres preuves, il n'y aurait qu'à en appeler à l'explication qu'en donnent les écrivains ecclésiastiques qui en ont parlé les premiers,

1. « L'Église triomphante est la société des esprits bienheureux et de tous ceux qui ont triomphé du monde, de la chair et du démon, et qui maintenant, délivrés et à l'abri des misères de cette vie, jouissent de la béatitude éternelle. Elle est toute remplie de gloire et de bonheur. L'Église militante, au contraire, est la société des fidèles qui vivent sur la terre, et qui ont à soutenir une guerre perpétuelle contre des ennemis cruels, le monde, la chair et le démon. C'est la raison pour laquelle cette partie de l'Église est appelée militante. Prenons garde toutefois de croire qu'il y ait deux Églises. L'Église est une, mais elle est composée de deux parties. » *Catéchisme du concile de Trente*, t. I, p. 188 et 189. L'article de la communion des saints a son vrai commentaire dans ces paroles.

et qui, selon toutes les probabilités, l'introduisirent eux-mêmes dans le Credo: « Être en communion avec les saints, dit l'auteur du sermon 115e *De tempore*, c'est faire profession de la sainte foi qu'ils eurent [1]. » L'auteur du sermon 131e *De tempore* est plus explicite et plus clair. La communion des saints est, selon lui, l'union des fidèles encore vivants avec les saints morts pour la foi ou seulement dans la foi [2], c'est-à-dire avec les martyrs et les élus glorifiés.

King donne une autre origine à l'article de la communion des saints [3]. Il le prend pour une protestation contre l'esprit de séparatisme qui caractérisait les donatistes. On conçut, selon lui, cet article, dans l'intention de s'opposer au rigorisme de ces sectaires, et il appuie cette opinion principalement sur les reproches adressés par saint Augustin aux hommes de ce parti qui, pour des motifs frivoles [4],

1. Sanctorum habentes communionem, quia ubi est fides sancta, ibi est sancta communio. *Augustini Opera*, t. V, col. 2975, *Sermo* 241 (115e *De tempore*), § 4.

2. Sanctorum communionem, id est, cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur. *Augustini Opera*, t. V, col. 2977 et 2978, *Sermo* 242 (131e *De tempore*), § 4.

3. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. VI, § 18 et 26.

4. Quare, cum leviora quæ fingitis fugitis, ipsum sacrilegium schismatis, quod est omnibus gravius, commisistis? *Augustini Opera*, t. IX, col. 189, *De baptismo contra donatistas*, lib. II, § 11.

ne voulaient pas garder l'unité de l'esprit dans le lien de la paix [1].

Cette explication de King est inacceptable. Au sixième siècle, il n'était plus nécessaire de protester contre le rigorisme malentendu et l'esprit séparatiste des donatistes. Le donatisme avait disparu de la scène du monde; du moins il n'y tenait plus assez de place pour être remarqué; les troubles qu'il avait excités en Afrique étaient apaisés. Si les édits sévères de Théodose et d'Honorius n'y eussent pas suffi, la domination des Vandales y aurait mis fin. La persécution que ces barbares firent peser à la fois sur les catholiques et sur les schismatiques eut pour effet inévitable de les réconcilier en présence de l'arianisme, leur ennemi commun.

Cet article de la communion des saints a été, de la part des protestants, l'objet d'interprétations tout aussi arbitraires que celui de la descente de Jésus-Christ aux enfers. Comme celui-ci, il exprime une croyance essentiellement catholique. Dès que les protestants acceptaient le Symbole des Apôtres pour un sommaire de la foi, comme l'appelle Calvin, ils ne pouvaient pas admettre qu'il s'y trouvât

1. Non sufferentes invicem in dilectione, neque studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis, charitatem utique non habendo. *Augustini Opera*, t. IX, col. 168, *De baptismo contra donatistas*, lib. I, § 12.

quelqu'une des doctrines qu'ils repoussaient, non toutefois sans raison, comme étant en désaccord avec l'enseignement des livres saints. Les interprétations qu'ils donnent de cet article auraient pour effet, si elles étaient vraies, de lui faire attribuer une origine différente de celle que, l'histoire à la main, je lui ai reconnue ; je ne puis, par conséquent, abandonner ce sujet sans montrer qu'elles sont arbitraires et mal fondées.

Que voit Calvin dans cet article? Ces mots : « la communion des saints » ont été ajoutés, dit-il, pour mieux exprimer l'unité qui est entre les membres de l'Église, et pour nous donner à entendre que tout ce que Notre Seigneur fait de bien à son Église est pour le profit et salut de chaque fidèle, parce que tous ont communion ensemble [1]. Ailleurs il dit que cette communion doit être entendue comme saint Luc la décrit [2], quand il dit qu'il n'y avait qu'un cœur et qu'une âme en la multitude des croyants, et encore comme saint Paul le fait entendre [3] en exhortant les Éphésiens d'être un corps et un esprit, de même qu'ils sont appelés en une même espérance. Il ne se peut faire, ajoute-t-il, que ceux qui sont vraiment persuadés que Dieu leur est un commun Père, et que Christ est leur

1. *Catéchisme de Calvin, Dimanche XV.*
2. *Actes*, IV, 32.
3. *Ephésiens*, IV, 4.

chef seul à tous, ne soient conjoints entre eux en amour fraternel, pour communiquer ensemble au profit l'un de l'autre [1].

Le Catéchisme de Heidelberg assure que cet article signifie : « premièrement, que tous les croyants ont communion en Christ ; puis après, que chacun doit mettre en commun et au profit des autres les dons qu'il a reçus » [2].

L'ancien Catéchisme de Lausanne reproduit en d'autres termes l'interprétation donnée dans celui de Heidelberg. La communion des saints dont il est parlé dans le Symbole des Apôtres est celle, y est-il dit, « que tous les fidèles ont avec Jésus-Christ, et les uns avec les autres, et la jouissance et participation commune des grâces de Dieu entre les fidèles » [3].

A un point de vue général, tout cela est, pris en soi et à part, d'une incontestable vérité, mais n'a pas le moindre rapport avec l'article dont il est ici question. Cet article représente non des idées vagues et générales sur les relations spirituelles des fidèles avec Jésus-Christ et entre eux, mais les conceptions particulières qu'on s'en faisait à l'épo-

1. *Institution chrétienne*, liv. IV, chap. I, § 3.

2. *Petit Catéchisme, ou Briève Instruction de la religion chrétienne*, p. 11.

3. *Catéchisme dressé pour l'usage de l'Église de Lausanne, par Charles Deschamps*, p. 15.

que où il fut inscrit dans le Credo. Un écrit doit s'expliquer d'après les idées du temps où il a été composé, et c'est à quoi les anciens protestants n'ont pas pensé. Ils ont interprété cet article comme s'il représentait leurs propres croyances, comme s'ils l'avaient composé eux-mêmes. Au sixième siècle, on voyait les choses religieuses sous un autre jour qu'au seizième, en pleine réforme.

L'explication de Calvin et celle des Catéchismes de Heidelberg et de Lausanne se trompent d'ailleurs de place. Elles se rapportent, non à l'article de la communion des saints, mais à celui de la sainte Église. Parler de l'union et de la solidarité spirituelle des chrétiens dans une société dont Jésus-Christ est le chef, c'est exposer la notion de l'Église, et encore au point de vue protestant, qui n'est pas du tout celui auquel a été conçu l'article de la sainte Église dans le Symbole des Apôtres. Si celui de la communion des saints ne contenait rien de plus, il n'y aurait pas eu de raison de l'insérer dans le Credo ; il y aurait fait double emploi avec le précédent, car ce que les anciens Catéchismes protestants lui font dire est déjà dans celui de la sainte Église catholique.

Il n'est pas inutile de faire remarquer que, pour se débarrasser du sens catholique de l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers et de celui de la

communion des saints, les protestants ont eu recours au même procédé. Ils n'ont voulu voir dans celui-ci qu'une sorte de répétition de ce qui est contenu dans l'article qui le précède immédiatement, et dans celui-là qu'une expression nouvelle de l'ensevelissement du Seigneur, mentionné dans l'article précédent. C'est tout simplement supprimer l'un et l'autre, sinon de fait, du moins d'intention.

CHAPITRE IV

Le Symbole des Apôtres, définitivement constitué, se répand dans les Églises latines; mais il reste inconnu aux Églises grecques.

Je viens de décrire les différentes phases par lesquelles passa, de la seconde moitié du deuxième siècle jusque vers le milieu du sixième, la formule primitive de la profession de foi des néophytes pour se transformer enfin en notre Symbole des Apôtres. Pour bien fixer les idées du lecteur, je tracerai ici un tableau réduit de cette longue histoire.

Le premier point de départ fut la formule par laquelle, presque dès l'origine de l'Église chrétienne, ceux qui embrassaient le christianisme faisaient une profession de leur foi au moment de recevoir le baptême. Cette formule était : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. »

Première modification. — Dans la seconde moitié du deuxième siècle, on y ajouta un quatrième terme relatif à l'Église, pour affirmer qu'elle seule, à l'exclusion de toutes les sectes dissidentes et rivales, possédait et continuait la véritable tradition apostolique. La confession de foi, pour être admis au baptême, fut alors : « Je crois au Père,

au Fils, au Saint-Esprit et à la sainte Église. » Cette nouvelle formule a été le cadre du Symbole des Apôtres, qui n'en est qu'un développement.

Seconde modification. — A mesure qu'il fut nécessaire de mettre les fidèles en garde contre les erreurs, d'abord des gnostiques de toutes dénominations, et ensuite des novatiens et des donatistes, il fallut marquer en quel sens l'Église entendait chacun des quatre termes de la formule précédente. C'est ce qu'on fit en ajoutant à chacun d'eux, selon les besoins du moment, des articles explicatifs. Il résulta de là des formulaires plus ou moins confus, d'une étendue relativement considérable, et par cela même ne répondant pas très-bien à l'usage auquel ils étaient destinés.

Troisième modification. — Il fallut les simplifier en en élaguant tout ce qui n'était pas strictement nécessaire. De ce premier travail de révision sortirent les différents Symboles des Apôtres qu'on trouve en usage, à la fin du quatrième siècle, à Jérusalem, à Alexandrie, à Rome, à Aquilée, dans les Églises de l'Afrique proconsulaire.

Quatrième modification. — Vers le commencement du cinquième siècle, le Symbole des Apôtres, désormais en usage seulement dans les Églises latines [1], fut complété de différents articles, em-

1. « Le Symbole des Apôtres est tout occidental, » dit avec rai-

pruntés principalement, à ce qu'il semble, à celui de l'Église de Jérusalem, et quelques-uns des articles en furent remaniés dans l'intention évidente de les rendre des expressions plus claires ou plus exactes des croyances qui y sont exposées. Ce travail eut lieu en Afrique, par les soins de saint Augustin.

Cinquième modification. — Enfin, au sixième siècle, on y ajouta, en outre de quelques mots d'une importance secondaire, deux articles, celui de la descente de Jésus-Christ aux enfers, qui n'avait été jusqu'alors que dans le Credo de l'Église d'Aquilée, et celui de la communion des saints, qui était entièrement nouveau. Le Symbole des Apôtres se trouva dès ce moment définitivement constitué.

Il ne se répandit cependant sous cette nouvelle forme qu'avec une extréme lenteur, peut-être même non sans rencontrer en quelques lieux une énergique résistance; et encore ce ne fut que dans les Églises latines qu'il réussit à se faire accepter.

son M. Viguié (*Le Symbole des Apôtres*, p. 32), non qu'il soit né dans l'Occident, mais parce que c'est dans les Églises latines, et plus particulièrement dans celles d'Afrique, qu'il a reçu sa forme dernière. On peut dire encore qu'il est tout occidental, puisque c'est parmi les chrétiens de l'Occident qu'il s'est propagé et qu'il s'est maintenu dans le culte comme une pièce authentique et officielle.

Il n'était pas encore adopté en Italie à la fin du sixième siècle. La liturgie de Gélase[1] et celle de Grégoire le Grand[2] ne contiennent que le Credo en usage à Rome à la fin du quatrième siècle[3]. A la même époque, l'Église d'Aquilée avait toujours celui qui y était établi du temps de Rufin, c'est-à-dire deux cents ans auparavant; on peut conclure de ce fait que le formulaire qu'explique Venantius Fortunatus est fort analogue à ce dernier[4], et certainement Venantius Fortunatus l'avait apporté dans les Gaules, soit d'Aquilée, où il avait reçu le baptême, à ce que croit Fontanini[5], soit de Ravenne, où on dit qu'il avait été élevé[6].

Ce même fait nous est une preuve que le Symbole vulgaire n'était pas connu dans les Églises frankes au commencement du septième siècle[7]. Il ne l'y fut pas encore de longtemps. Martène a re-

1. Gélase fut élu pape en 492 et mourut en 496.

2. Grégoire le Grand, élu pape en 590, mourut en 604.

3. Dans ces liturgies, la quatrième partie du *Credo* ne contient que ces trois articles : « Sanctam Ecclesiam catholicam, — Remissionem peccatorum, — Carnis resurrectionem. » Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 123 et 172.

4. Il contient, comme celui d'Aquilée, *descendit ad infernum.*

5. Fontanini, *Historia litteraria Aquileiensis*, Rome, 1742, in-4°, p. 388.

6. Venantius Fortunatus, nommé évêque de Poitiers en 559, était né aux environs de Trévise. Aug. Thierry a consacré à ce personnage quelques pages pleines d'intérêt dans le cinquième de ses Récits des temps mérovingiens.

7. Venantius Fortunatus mourut vers l'an 610.

cueilli plusieurs anciens formulaires du baptême en usage dans ces Églises, et dans la plupart d'entre eux il manque tantôt l'article de la communion des saints[1], tantôt celui de la descente de Jésus-Christ aux enfers[2], tantôt l'un et l'autre à la fois[3]. On ne le rencontre parmi les Franks qu'à l'époque de Charlemagne. Il avait été apporté, sans le moindre doute, d'Italie, en même temps que bien d'autres institutions romaines; mais même alors le Symbole vulgaire n'est pas adopté dans toutes les Églises frankes, il s'en faut de beaucoup. Alcuin ne cite pas d'autre Credo que celui de la fin du quatrième siècle. Il ne paraît avoir connu ni la révision du sixième siècle, ni même celle de saint Augustin. L'article de la naissance de Jésus-Christ, par exemple, est encore pour lui *Natus de Spiritu*

1. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 164 et 193. Dans un *Ordo baptisterii*, contenu dans un ancien manuscrit qui appartenait au monastère de Saint-Germain-des-Prés, la quatrième partie du Symbole des Apôtres porte seulement : « Sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam. » Martène, *ibid.*, t. I, p. 189.

2. Martène, *ibid.*, t. I, p. 159 et 163. Il n'est parlé de cet article ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux instructions. Il y a dans la première : « *Crucifixum et die tertia resurrexit*, » et dans la seconde : « *Mortuus est secundum scripturas, resurrexit tertia die, ascendit in cœlos*, etc. » Dans le Symbole d'un autre formulaire d'une Église franke : *Crucifixus, mortuus et sepultus; tertia die resurrexit a mortuis*. Martène, *ibid.*, t. I, p. 95; Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 348.

3. Martène, *ibid.*, t. I, p. 172, 174, 189.

Sancto et ex Maria Virgine, « né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie [1]. » Parmi les formulaires du baptême rapportés par Martène, il y en a du neuvième siècle; le Symbole des Apôtres qui y est cité ou paraphrasé est rarement identique à celui des Sermons 115, 131 et 181 *De tempore* [2].

Au reste, il ne semble pas qu'on apportât beaucoup de soin, à cette époque, à faire apprendre aux catéchumènes le Credo et l'Oraison dominicale, qu'il était cependant toujours de règle de réciter avant le baptême. Charlemagne ayant voulu, à une fête de l'Épiphanie, les faire réciter à des personnes qui présentaient des enfants au baptême, un grand nombre d'entre elles (*plures*) en avaient été incapables. L'empereur raconte ce fait dans une lettre adressée à Ghærbald, évêque de Liége [3]. Il est cependant ordonné, dans plusieurs de ses édits, aux prêtres aussi bien qu'aux parrains et aux marraines, d'enseigner aux enfants le Symbole des Apôtres et l'Oraison dominicale [4], et on trouve des recommandations analogues dans les monitoires et

1. Dicitur in Symbolo catholicæ fidei, quod Christus de Spiritu et ex Maria Virgine sit natus. Alcuin, *De Trinitate*, lib. III, cap. x.

2. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 189, 192 et 193.

3. *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, par *Edm. Martène et Urs. Durand*, t. VII, col. 20.

4. Ut si patrini et matrinæ qui infantes de fonte suscipiunt, sive masculos sive feminas, si ipsum Symbolum et orationem domini-

les instructions pastorales des évêques de ce temps[1].

Enfin le Symbole des Apôtres, tel qu'il est dans les Sermons 115e et 131e *De tempore* et dans le 1er du Supplément de Vignier, ne fut admis dans les Églises d'Espagne qu'au onzième siècle, quand la liturgie mozarabique fut remplacée par le rituel romain. C'était le Symbole du concile œcuménique de Constantinople qui se trouvait dans cette liturgie. Cette substitution ne s'accomplit pas sans une longue et énergique opposition. Les papes y travaillèrent longtemps sans le moindre succès. En 1060, un concile tenu à Yacca, dans l'Aragon, décida de suivre le rit romain; cette décision n'eut pas de suite. Un autre concile tenu à Liria, huit ans

cam sciunt, et filios et filias spirituales quos et quas de fonte susceperunt, pleniter instructos habeant de fide, de qua pro eis fidejussores extiterunt. *Caroli Magni edictum*, § 3, dans *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio* de Martène et Durand, t. VII, col. 23 et 24. Ut unusquisque sacerdos orationem dominicam et Symbolum populo sibi commisso curiose insinuent. *Caroli Magni edictum*, capitul., dans le même recueil, t. VII, col. 26.

1. Patrini suos spirituales filios Symbolum et orationem dominicam vel doceant, vel docere faciant. — Quisque presbyter expositionem Symboli vel dominicæ orationis habeat scriptum juxta traditionem orthodoxorum Patrum, ut eam pleniter intelligat, et inde prædicando populum sibi commissum assidue ore instruat. *Commonitorium cujusque episcopi ad sacerdotes sibi subditos*, § 45 et 47, dans le même recueil, t. VII, col. 5. Sciunt se orationem dominicam et fidem Symboli Apostolorum reddere rationem. *Ghærbaldi episcopi Leodinensis instructio pastoralis*, *ibid.*, t. VII, col. 19; voyez encore, *ibid.*, t. VII, col. 21, etc.

plus tard, ne fut pas mieux écouté. Dans un concile tenu à Rome en 1074, Grégoire VII fit engager par écrit les ecclésiastiques espagnols qui y assistaient à recevoir l'office romain à la place du mozarabique. Cet engagement ne fut pas tenu, et en 1080 on revint sur le même sujet dans une assemblée réunie à Burgos. Toutes ces décisions seraient restées sans effet, si le roi Alphonse VI ne s'était pas prononcé dans le même sens. Il y fut poussé par sa femme Constance, qui, fille du duc de Bourgogne Robert Ier, de la maison des Capets, tenait au rit romain, établi depuis Charlemagne dans les Églises frankes, et par Bernard, qui, d'abbé de Saint-Victor de Marseille, était devenu archevêque de Tolède. Mais le maintien de la liturgie mozarabique était une cause nationale. Un concile réuni à Léon, en 1091, repoussa l'office romain, malgré le légat du pape qui le présidait. Pour vaincre la résistance, on eut recours au jugement de Dieu.

« Comme le clergé et le peuple, dit un historien catholique, s'opposaient à ce changement, on convint de décider le différend par le duel. Le champion de l'Office de Tolède (la liturgie mozarabique) vainquit le champion du roi. Ce prince demanda un second jugement, et on convint de l'épreuve du feu, qui fut encore favorable à l'Office de Tolède dont le livre s'éleva au-dessus des flammes, tandis

que l'autre fut consumé. Mais le roi ne se rendit pas et ordonna que l'Office gallican, qui était romain, serait reçu partout. C'est ce que rapporte Rodrigue, archevêque de Tolède, qui vivait cent cinquante ans après »[1].

C'est ainsi que le Symbole des Apôtres fut établi, avec le rituel romain, en Espagne, à la fin du onzième siècle.

Le Symbole vulgaire ne pénétra pas en Orient. Il en existe, il est vrai, une traduction grecque; mais cette version, faite par les soins de l'Église de Rome, pendant le moyen âge, dans un but de propagande[2], n'a vraisemblablement jamais été connue des chrétiens grecs. Ils ont même renoncé, il y a déjà fort longtemps, aux anciens Symboles des Apôtres, qu'au troisième et au quatrième siècle on trouve en usage à Jérusalem, à Alexandrie, à Antioche. Ils les remplacèrent par le Symbole du concile œcuménique de Nicée ou par celui du concile œcuménique de Constantinople, principalement par celui-ci. Il est probable qu'avant la fin du sixième siècle, ce changement s'était accompli dans toutes les Églises grecques, et que notre Symbole des Apôtres y était complétement tombé en désuétude[3]. Quant au concile de Florence, en

1. *Abrégé chronologique de l'histoire ecclésiast.*, t. II, p. 264.
2. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 10 et 11.
3. *Ibid.*, p. 55.

1438, le cardinal Julien en parla aux délégués de ces Églises, Éphésius, l'un d'eux, répondit, en leur nom, que ce formulaire n'était pas usité dans leur culte et que l'existence leur en était complétement inconnue[1].

1. Ὅτι ἡμεῖς οὔτε ἔχωμεν, οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων, *Vera historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos, per Sylvestrem Guropulum, translata a Rob. Creyghton.* La Haye, 1660, p. 150.

QUATRIÈME PARTIE

EXAMEN CRITIQUE DES ARTICLES DU SYMBOLE DES APOTRES

L'histoire de la formation du Symbole des Apôtres ne serait pas complète, ce me semble, si l'on ne soumettait à un examen critique chacun des articles qui le composent. Il importe de savoir par quelles rédactions différentes chacun d'eux a passé avant de prendre celle qui a été définitive. J'en ai touché un mot, dans la partie précédente, pour quelques-uns; il faut étendre ce travail à tous les autres. Il n'importe pas moins de faire connaître les différentes formes dont chacun d'eux a été revêtu dans les diverses Églises. Constater ces variétés, les examiner de près et en détail, c'est pénétrer plus profondément encore dans l'histoire de la formation de ce formulaire. Enfin il est nécessaire de rechercher pour chaque article les causes particulières qui en ont provoqué la naissance.

Cette recherche sera à la fois une justification et un développement de plusieurs des considérations qui ont été présentées dans la seconde partie.

Naturellement, je prends ici pour cadre le Symbole vulgaire, et j'examinerai les articles dans l'ordre même dans lequel ils y sont placés.

CHAPITRE PREMIER

Première partie du Symbole des Apôtres. — Le Père.

1° *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* — Je crois en Dieu, le Père tout-puissant. — Cet article se présente sous cette forme dans tous les Symboles latins de la fin du quatrième siècle et dans ceux des siècles suivants ; mais ceux de l'Orient portent presque tous : « Nous croyons[1] », et tous sans exception : « en un seul Dieu, le Père tout-puissant »[2]. King pense que cette rédaction : « en un seul Dieu, le Père tout-puissant », était la plus ancienne et qu'elle se trouvait, dans le principe, aussi

1. On ne trouve, si je ne me trompe, « πιστεύω, je crois » que dans celui des Constitutions apostoliques et dans celui de Marcel d'Ancyre. Ce dernier est du milieu du quatrième siècle. On trouve la forme *Credimus, credite*, dans deux Symboles latins qui ne sont vraisemblablement que deux éditions différentes d'un même formulaire, et qui sont l'un dans le sermon 215 de saint Augustin (probablement non authentique), *Augustini Opera*, t. V, col. 1380-1385, et l'autre dans les trois derniers sermons *De Symbolo*, reconnus généralement pour être attribués à tort à ce Père de l'Église, *Augustini Opera*, t. VI, col. 929 et suiv., mais il pourrait bien se faire que l'emploi du pluriel fût tout simplement une forme oratoire.

2. Εἰς ἕνα θεόν, et dans d'autres, εἰς μόνον θεόν.

bien dans les Symboles latins que dans les Symboles grecs[1]. Cette opinion paraît fondée. Les Symboles grecs sont certainement plus anciens que les latins, et par conséquent l'article : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant » a dû précéder celui-ci : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant ». Ce dernier ne peut être regardé que comme une simplification du premier. Que les plus anciens Symboles de l'Occident aient porté aussi les mots « un seul Dieu », c'est ce qui ne peut guère être mis en question, quand on voit que ces mots se retrouvent dans les règles de foi d'Irénée et de Tertullien[2]. Mais, d'un autre côté, il est incontestable que, s'ils en firent jamais partie, ils en furent retranchés de bonne heure[3]. Il est difficile de découvrir la raison de cette suppression.

Était-ce pour protester contre le polythéisme qu'on avait joint le mot « seul » à celui de Dieu? Au premier abord, on serait bien tenté de le croire. Rien n'est cependant moins certain. Les Symboles

1. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. II, § 4-6.

2. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 10; Tertullien, *De velandis virginibus*, § 1; *De præscript.*, § 3; *Adv. Praxeam*, § 2.

3. Le Symbole latin de Facundus, évêque d'Hermiane dans l'Afrique proconsulaire, vers le milieu du cinquième siècle, porte, il est vrai, comme les Symboles grecs, *Credimus in unum Deum;* mais c'est là un effet du long séjour de cet évêque à Constantinople : ubi africanæ Ecclesiæ res apud imperatorem procuravit, comme dit Cave. Ce Symbole est rapporté dans l'*Appendice*, nº 12.

des Apôtres, dans lesquels on lit « un seul Dieu », portent aussi « un seul Fils », — « un seul Saint-Esprit », — « une seule sainte Église » [1]. L'affirmation de l'unité du Père n'a pas eu certainement d'autre raison que celle de l'unité du Fils, de l'unité du Saint-Esprit et de l'unité de la sainte Église. Il est manifeste que, dans ces trois derniers cas, on n'a pu avoir la moindre intention polémique contre le polythéisme; on ne saurait par conséquent en avoir eu dans le premier.

Serait-ce alors contre le dualisme, ainsi que Hahn le suppose, qu'on crut devoir affirmer l'unité de Dieu, le Père [2]? Il me paraît difficile de le croire; car, si on avait eu en vue le dualisme, on aurait bien pu dire « Je crois en un seul Dieu »; mais pourquoi aurait-on dit: « Je crois en un seul Fils, — en un seul Saint-Esprit, — en une seule sainte Église »?

Il me semble bien plus vraisemblable que, par cette affirmation répétée qu'il n'y a qu'un seul

1. Dans le Symbole de Jérusalem : Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν.... καὶ εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν.... καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα.... καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν. Il en est de même dans tous les autres Symboles grecs. Celui d'Alexandre, évêque de Constantinople, est un peu différent, mais encore plus affirmatif sur la question d'unité du Père, du Fils, du Saint-Esprit et de l'Église : Πιστεύομεν εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα.... καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστον.... ἓν πνεῦμα ἅγιον... μίαν καὶ μόνην καθολικὴν ἐκκλησίαν.

2. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 43.

Père,—qu'un seul Fils,—qu'un seul Saint-Esprit, —qu'une seule sainte Église, on voulut condamner et repousser la doctrine gnostique des syzygies, doctrine d'après laquelle le divin, à chaque degré de la série de ses manifestations, se compose de deux termes unis ensemble.

Dans cette hypothèse, on s'expliquerait très-naturellement pourquoi l'affirmation de l'unité du Père, aussi bien que l'affirmation de celle du Fils, du Saint-Esprit et de la sainte Église, s'est maintenue dans les formulaires de foi de l'Orient et a disparu de bonne heure de ceux de l'Occident. La doctrine gnostique des syzygies appartient en effet à des théosophies qui eurent de nombreux adeptes dans la Syrie, l'Asie Mineure et l'Égypte, mais qui restèrent presque sans écho parmi les Latins. Ceux-ci n'eurent pas, par conséquent, les mêmes motifs que les Grecs d'affirmer que le Père, le Fils, le Saint-Esprit et la sainte Église sont chacun unique. Si, au contraire, l'affirmation de l'unité du Père avait été insérée dans le Symbole des Apôtres en vue du polythéisme ou du dualisme, on ne voit pas pour quelle raison elle ne se trouverait pas dans les Symboles en usage dans l'Occident, où le paganisme ne fut pas moins vivace que dans l'Orient, et où le dualisme, surtout en Afrique, eut de nombreux adeptes dans les manichéens.

2° *Creatorem cœli et terræ.* — Créateur du ciel et de la terre [1].

Cet article n'est dans aucun des Symboles latins du quatrième siècle. Au contraire, tous ceux de l'Orient, sauf le Symbole copte et celui dont parle Rufin sous le nom d'oriental et qui n'est, selon toutes les vraisemblances, comme je l'ai déjà fait remarquer, qu'un remaniement de celui-ci, contiennent cette idée, qui y est exprimée soit dans les mêmes termes, soit dans un des termes équivalents.

D'où vient cette différence ?

Une seule explication me paraît possible. Un article destiné à confesser que Dieu est le créateur de tout ce qui existe était évidemment dirigé contre la théorie gnostique du démiurge. Mais le gnosticisme n'apparut guère en Occident qu'un moment pendant la seconde moitié du deuxième siècle ; il y fut alors combattu avec énergie par Irénée et par Tertullien qui, à cause du danger présent, ne manquèrent pas, dans leurs règles de foi, de faire mention que le monde est l'œuvre de Dieu [2]. Un siècle après, ce soin devenait superflu;

1. Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων, dans celui de Cyrille de Jérusalem; Κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα, dans celui des Constitutions apostoliques; *Creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum*, dans celui de l'Église d'Antioche, traduit par Cassien.

2. Τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα

le gnosticisme avait disparu de l'Italie aussi bien que de l'Afrique; la croyance en la création de l'univers par Dieu lui-même n'avait plus de contradicteurs, et comme c'est, selon toutes les vraisemblances, à ce moment que le Symbole des Apôtres y fut introduit pour servir de profession de foi aux catéchumènes, il n'y avait pas de motifs de faire mention dans ce formulaire d'une doctrine qui n'était pas contestée. Dans l'Orient, au contraire, où la gnose n'avait pas encore succombé, il convenait de mettre en garde les néophytes contre une théorie qui attribuait la création des choses à un principe divin de rang inférieur, en leur faisant confesser que le créateur du monde était Dieu lui-même. Si cet article fut introduit plus tard dans les Symboles latins, ce fut quand, dans les premières années du cinquième siècle, on crut devoir compléter ce formulaire et le mettre en harmonie avec ceux de l'Orient.

On sait qu'à la place de cet article, le Symbole des Apôtres en usage à Aquilée à la fin du quatrième siècle contenait les mots « invisible et impassible », *invisibilem et impassibilem*. J'ai rapporté l'explication qu'en donne Rufin ; je n'ai pas à

τὰ ἐν αὐτοῖς. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 9, § 4. Mundi conditorem, Tertullien, *De velandis virginibus*, § 1; *De præscript.*, § 3.

y revenir. Je ferai seulement remarquer ici qu'on devait être bien facile à accommoder le Credo aux besoins du moment, pour que, dans une Église aussi peu importante que celle d'Aquilée, on se crût autorisé à y introduire une addition relativement aussi considérable, en vue d'une hérésie qui n'offrait pas de danger sérieux, du moins dans les Églises de l'Occident.

CHAPITRE II

Deuxième partie du Symbole des Apôtres. — Le Fils.

La partie du Symbole des Apôtres relative à Jésus-Christ égale, à peu près, en étendue les trois autres parties prises ensemble. J'en ai dit la raison [1]; il serait inutile d'y revenir. Il suffit également de rappeler ici que j'ai donné l'explication de la ressemblance qu'elle présente [2] avec la règle de foi du traité de Tertullien : *De velandis virginibus* [3].

Passons à l'examen des divers articles qui la composent.

1° *Et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum.* — Et en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur.

Cet article se présente sous cette forme dans le

1. Voyez plus haut, 2e partie; chap. 4, § 3.
2. Je parle ici des Symboles de la fin du quatrième siècle, et non du Symbole remanié du commencement du cinquième, ni à plus forte raison du Symbole vulgaire.
3. Voyez plus haut, 2e partie, chap. 4, § 2.

Symbole d'Aquilée, dans celui de Rome, dans ceux d'Afrique au temps de saint Augustin et dans le Symbole vulgaire, avec cette différence, sans importance toutefois, que dans les deux premiers on lit *unicum : filium ejus*, et dans les autres : *filium ejus unicum*. Cette dernière rédaction pourrait bien être de la main de saint Augustin.

Dans le Symbole oriental de Rufin et dans celui de Cyrille de Jérusalem, la qualification d' « unique » est jointe au mot « Seigneur » et non à celui de « Fils » : *Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium ejus*[1]. Le Symbole du concile de Nicée et celui du concile de Constantinople ont la même rédaction [2]. Cette différence n'altère pas sensiblement le sens de cet article; elle est cependant plus considérable que la précédente, et elle mérite d'arrêter un moment notre attention.

Comment se fait-il que, dans tous les Symboles de l'Occident, la qualification d'unique soit rapportée au Fils, et, dans presque tous ceux de l'Orient, au Seigneur [3]? C'est qu'il importait, dans

1. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 123.

2. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, Symboles de Nicée et de Constantinople.

3. Le Symbole des Apôtres des Constitutions apostoliques joint μονογενῆ à υἱὸν et non à Κύριον; l'emploi de ce terme le demandait impérieusement. Dans celui de l'Église copte, c'est le Fils et non le Seigneur qui est qualifié d'unique. La traduction de ce

l'Orient, de bien établir qu'il ne faut croire qu'à un seul Seigneur, par opposition aux gnostiques qui admettaient une foule d'Œons, d'émanations diverses du Dieu suprême, seigneurs et maîtres des choses humaines, quoique à des titres différents et à des degrés divers[1]. Dans l'Occident, les théories gnostiques n'avaient pas pénétré dans la masse des fidèles; elles n'étaient connues que du très-petit nombre d'hommes qui prenaient quelque intérêt au mouvement des idées; on n'avait pas senti, par conséquent, le besoin de mettre les chrétiens en garde contre ces erreurs, et on avait seulement affirmé qu'il y a un seul Fils, comme il y a un seul Père.

King pense que la qualification d'unique a été jointe au mot Fils dans les Symboles qui ont cette rédaction, par opposition aux cérinthiens, aux valentiniens et aux autres gnostiques qui établissaient une différence entre Jésus et le Christ[2]. Cette opinion me paraît peu probable. C'est en général, pour ne pas dire exclusivement, dans l'Orient que les articles

dernier est-elle exacte? Je ne puis rien affirmer, n'ayant pu avoir l'original; mais j'ai des doutes. Ce Symbole dérive en effet de celui d'Alexandrie, ou pour mieux dire est le Symbole usité primitivement à Alexandrie. D'un autre côté, le Symbole oriental de Rufin n'en est qu'un remaniement, et dans celui-ci l'adjectif unique se rapporte au mot Seigneur et non à celui de Fils.

1. Viguié, *Le Symbole des Apôtres*, p. 34.

2. King, *Historia Symboli Apostolor.*, cap. II, § 4, 5, 18 et 19.

dirigés contre le gnosticisme ont été insérés dans le Credo [1], et la rédaction de cet article dans les Symboles des Apôtres en usage en Orient est « notre unique Seigneur », et non « son Fils unique ». Qu'on ait cru devoir affirmer dans ce formulaire que Jésus-Christ est « notre unique Seigneur », dans une intention polémique contre les gnostiques, c'est ce qui me paraît manifeste, ainsi que je l'ai déjà montré ; mais si on a joint au mot « Fils » l'épithète « unique », c'est tout simplement parce qu'on était habitué à trouver l'expression « Fils unique » dans les Évangiles [2].

L'expression « Notre Seigneur » est, comme la précédente, un souvenir de l'Écriture sainte [3]. Il est probable toutefois qu'on jugea convenable de l'introduire dans le Symbole, en considération de cette circonstance que le catéchumène, en le récitant au moment d'être admis par le baptême dans l'Église, ne faisait pas seulement un acte d'adhésion à la foi chrétienne, mais encore s'engageait à prendre désormais Jésus-Christ pour son maître, pour son seigneur, et c'est pour cela qu'il commençait par renoncer à l'empire de Satan [4]. L'expres-

1. On ne doit à l'initiative des Églises de l'Occident que quelques-uns des articles qui se rapportent à la doctrine de l'Église.
2. *Jean*, I, 14; III, 16.
3. *Matth.*, XVIII, 6; *Luc*, XXIV, 34; *Jean*, XX, 1; 1 *Corinth.*, I, 23, etc.
4. On se rappelle que ce n'est qu'après la renonciation à Sa-

sion « Notre Seigneur » ne pouvait donc pas ne pas figurer dans la profession de foi des néophytes ; elle y avait une place marquée par la nature même des choses. King me paraît avoir présenté cette idée avec autant de bonheur que de vérité [1].

2° *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Virgine Maria.* — Qui a été conçu du Saint-Esprit et qui est né de la Vierge Marie.

Ce n'est pas sous cette forme que cet article se présente dans les Symboles des Apôtres de la fin du quatrième siècle. Ils portent tous : *Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine*, « Né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie » ; et cette rédaction, qui est évidemment la plus ancienne, du moins dans le Symbole en langue latine, est seule connue de Pierre de Ravenne, de Maxime de Turin, du pape Léon le Grand et de Venantius Fortunatus [2].

C'est dans le sermon 213, § 2, de saint Augus-

tan, à ses pompes et à ses œuvres, que le catéchumène récitait le Symbole des Apôtres.

1. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. III, § 21-33.

2. Dans les plus anciens écrits de saint Augustin, cet article est cité sous sa forme primitive. *Augustini Opera*, t. V, col. 1362 ; t. VI, col. 921, etc.

tin [1], que cet article se rencontre pour la première fois sous cette forme : *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine,* « Qui a été conçu du Saint-Esprit et qui est né de la Vierge Marie ». J'ai prouvé que cette nouvelle rédaction devait être attribuée au célèbre évêque d'Hippone, et j'ai montré en même temps, par ses propres déclarations, dans quelle intention il l'avait conçue [2].

Dans la plupart des Symboles des Églises grecques, la rédaction de cet article s'éloigne bien plus encore de celle qui a été définitivement adoptée. Il n'y est pas question de la conception par le Saint-Esprit, et même dans quelques-uns la Vierge Marie n'est pas nommée ; on n'y parle en termes généraux que de l'incarnation. Le Symbole de Cyrille de Jérusalem porte seulement : σαρκωτέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα « s'étant incarné et fait homme » [3]. Et dans celui des Constitutions apostoliques, cet article est rédigé en ces termes : « Qui,

1. *Augustini Opera*, t. V, col. 1365.
2. Voyez plus haut, 3e partie, ch. 2, § 3.
3. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 148. La conception de Jésus-Christ par le Saint-Esprit n'est mentionnée ni dans la règle de foi de Tertullien, dans *De velandis virginibus*, § 1, où on lit seulement : « *Et Filium ejus Jesum Christum, natum ex Virgine Maria, crucifixum*, etc., » ni dans celle d'Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 10, où se trouvent uniquement les mots : « *Ortum ex Virgine.* »

dans les derniers temps, est descendu du ciel, a revêtu une chair et est né de la Vierge Marie. »

Rien ne me semble plus propre à donner une idée exacte du long travail auquel le Credo a été soumis avant d'arriver à sa forme définitive, que les remaniements successifs de cet article, remaniements dont il n'est pas très-difficile de suivre presque pas à pas la série. Les mentionner, c'est prouver que notre formulaire a été l'œuvre de plusieurs siècles.

On ne saurait douter que, dans le principe, on ait fait mention de la naissance miraculeuse de Jésus-Christ par opposition aux ébionites, aux cérinthiens et en général aux judéo-chrétiens qui voyaient en Jésus un prophète, mais non une personne divine. Le fait de l'incarnation, qui est expressément marqué dans les Symboles usités dans les Églises de l'Orient, était cité comme une condamnation des docètes, qui ne voulaient pas admettre que le Christ eût été soumis aux conditions de l'existence humaine. C'est au reste en vue de ces sectaires, si nombreux dans les premiers siècles de l'Église, qu'on ajouta au second terme de la formule primitive presque tous les articles qui, dans le Symbole des Apôtres, se rapportent à Jésus-Christ.

3° *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mor-*

tuus et sepultus. — Il a souffert sous Ponce Pilate; il a été crucifié ; il est mort; il a été enseveli.

Cet article ne se trouve pour la première fois, rédigé en ces termes, que dans le premier sermon de saint Augustin, *De Symbolo*, § 7 [1]. Dans les Symboles de la fin du quatrième siècle, il ne contient que ces mots : *Crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus*, « crucifié sous Ponce Pilate et enseveli ». Celui d'Aquilée porte, à la place du mot *sepultus* « enseveli », qui y manque, ceux-ci : *Descendit ad inferna*, « Il descendit aux enfers » [2]. Pierre de Ravenne et Maxime de Turin ne citent cet article que sous la forme qu'il a dans le Symbole de Rome et dans l'oriental [3]. Dans le Symbole de Cyrille de Jérusalem, il est encore plus concis; il est conçu en ces termes : σταυρωθέντα καὶ ταφέντα « crucifié et enseveli » [4].

1. *Augustini Opera*, t. VI, col. 921.
2. Rufin, *Expositio in Symbolum Apostolor.*, p. 159.
3. Pierre Chrysologue, dans le Recueil de Théoph. Raynaud, p. 52, 53, 55, 56, 57; et Maxime de Turin, dans le même recueil, p. 239. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. III, § 45.
4. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 166. Irénée fait seulement mention des souffrances de Jésus-Christ, *passionem*, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 10 ; et Tertullien, de la crucifixion, *Crucifixum sub Pontio Pilato, De velandis virginib.*, § 1. Dans le Symbole de Nicée, il y a ce seul mot, παθέντα, et dans celui de Constantinople : Σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπι Ποντιόυ Πιλάτου, καὶ παθέντα καὶ ταφέντα.

On a déjà vu que les écrivains ecclésiastiques qui combattaient les docètes insistèrent énergiquement sur la réalité des faits mentionnés ici. Jésus-Christ a été « véritablement persécuté ; il est véritablement mort sur la croix sous Ponce Pilate », dit Ignace[1] ; et de même Origène : « Jésus-Christ a souffert la mort commune à tous les hommes, réellement et non en apparence ; il est mort véritablement »[2]. Ce fut certainement dans la même intention polémique que cet article, comme d'ailleurs la plupart des autres de la seconde partie, fut introduit dans la confession de foi des catéchumènes[3]. Le souvenir de cette opposition de l'Église aux docètes et aux gnostiques qui professaient le docétisme, ou seulement y inclinaient, se retrouve encore dans les commentateurs latins du Symbole des Apôtres du milieu du cinquième siècle, époque à laquelle cette opinion ne comptait pas un seul partisan dans l'Occident. Maxime de Turin fait remarquer que le fait de l'ensevelissement de Jésus-Christ prouve bien la réalité de sa mort[4], et Pierre de Ravenne y montre une preuve non pas seule-

1. *Epist. ad Trallens.*, § 9 et 10; *Epist. ad Smyrn.*, § 1-3.
2. *De principiis*, lib. I, § 4.
3. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. III, § 54; Basnage, *Exercit. in Baronium*, p. 476.
4. Sepultus est ut qui vere mortuus. Maxime de Turin, *In Symbolum homilia*, p. 239.

ment de la réalité de sa mort, mais encore de celle du corps humain qu'il avait revêtu [1].

4° *Descendit ad inferna.* — Il est descendu aux enfers.

Il n'est pas dit un seul mot de la descente de Jésus-Christ aux enfers dans les règles de foi d'Irénée, de Tertullien et d'Origène. Ces écrivains étaient cependant persuadés que le Seigneur avait visité, après sa mort, les demeures souterraines dans lesquelles les morts sont détenus. Plusieurs de leurs ouvrages en font foi [2]. Pourquoi donc n'en ont-ils pas parlé dans leurs règles de foi? Évidemment par la même raison qu'ils n'y font pas mention des miracles de Jésus-Christ, qu'ils ne mettent certes pas en doute. Ils avaient voulu donner dans ces sortes de formulaire un exposé sommaire des doctrines proprement dites de la religion chrétiennes, et ces faits, je veux dire la descente de Jésus-Christ aux enfers, tout comme les prodiges qu'il avait opérés, quoique, à leurs yeux, des objets de la croyance chrétienne, n'étaient pas des

1. Sepultum dicis, ut veram carnem Christi, mortemque non perfunctoriam probet confessio sepulturæ. Pierre Chrysol., *In Symbol. homilia* 60, p. 55.

2. Tertullien, *De anima*, §§ 7 et 55; Origène, *Contra Celsum*, lib. II, § 43.

doctrines. Voilà pourquoi ils n'en disent rien dans leurs professions de foi.

La descente de Jésus-Christ aux enfers est également passée sous silence dans le Symbole copte, dans celui des Constitutions apostoliques et vraisemblablement aussi dans tous les autres qui ont pu exister au troisième siècle, et sans le moindre doute par la même raison, c'est-à-dire parce que cet acte de la vie du Seigneur ne se rattachait pas encore à une doctrine qui fût devenue l'objet de la croyance de la masse des chrétiens.

A la fin du quatrième, elle ne se trouve encore mentionnée dans aucun Symbole, si ce n'est dans celui de l'Église d'Aquilée, dans lequel, par une sorte de compensation, manque le mot *sepultus*, « il a été enseveli », de l'article précédent, circonstance qui, comme on l'a vu, a servi de point de départ à Vossius, à Dumoulin, à Witsius et à plusieurs autres théologiens protestants pour prétendre que par les mots : « Il est descendu aux enfers », on a voulu parler de la sépulture de Jésus-Christ. Pourquoi le Symbole d'Aquilée n'a-t-il pas le mot « *sepultus* », qui se trouve dans les autres Symboles des Apôtres de la même époque, et contient-il au contraire l'article : *Descendit ad inferna*, « Il est descendu aux enfers », qui n'est dans aucun de ceux-ci ? Il me paraît impossible d'en donner une explication satisfaisante; mais quand il serait vrai,

comme Rufin semble le croire et comme plusieurs érudits protestants ont voulu le prouver, que cet article y eût été inscrit pour tenir lieu du mot *sepultus*, il n'en resterait pas moins certain que ce fut avec un autre sens et pour marquer un autre fait qu'au sixième siècle, il fut introduit dans les Symboles où se trouvait ce mot *sepultus*, et où, par conséquent, il était déjà fait mention de la sépulture de Jésus-Christ.

C'est, comme on l'a déjà vu, dans le sermon 1er du Supplément de Vignier et dans les 115e et 131e *De tempore*, attribués autrefois à saint Augustin et imprimés dans ses œuvres, que l'article *Descendit ad inferna*, « il est descendu aux enfers », se montre pour la première fois, concurremment avec le mot *sepultus*, « il a été enseveli », dans le Symbole des Apôtres; et ces sermons, de beaucoup postérieurs au célèbre docteur de l'Église, dont ils ont pendant longtemps porté le nom, ne peuvent avoir été composés au plus tôt que dans la première moitié du sixième siècle, et, selon toutes les vraisemblances, en Afrique.

Il s'écoula beaucoup de temps avant que cette addition fût admise dans le Symbole par les Églises de l'Italie et par celles du nord de la Gaule. Elle n'y pénétra que peu à peu, de proche en proche. On a quelques raisons de croire qu'elle rencontra une opposition marquée dans les Églises frankes.

Pendant plusieurs siècles, on n'y semble pas goûter la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers. L'article *Descendit ad inferna* manque dans le Credo d'un ancien missel d'une Église franke [1]. A la rigueur, cette omission pourrait être due à une erreur de copiste ; c'est peu probable toutefois. Quelques autres faits plus significatifs encore, ce me semble, laissent d'ailleurs peu de doute sur la répugnance de l'Église franke pour cette légende.

Le missel dont il vient d'être question contient une autre exposition du Symbole (*Expositio vel traditio Symboli*) ; le Credo qui est en tête présente, il est vrai, l'article *Descendit ad inferna;* mais il n'en est pas dit un seul mot dans l'explication qui suit. Il y a plus : les articles y sont reproduits à mesure qu'on les commente ; celui de la descente aux enfers y est passé sous silence, et après avoir rapporté et expliqué l'article *Crucifixus, mortuus et sepultus*, on passe immédiatement à l'explication de *tertia die resurrexit* [2].

Il en est de même dans une instruction dressée par Magnus, archevêque de Sens, à la demande de Charlemagne, sur la célébra tion du baptême,

1. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 95. Je rapporte ce Symbole dans l'*Appendice*.
2. martène, *ibid.*, t. I, p. 88 et 89.
3. *Magni senonensis archiepiscopi libellus de mysterii baptismatis jusssu Caroli Magni editus.* Martène, *ibid.*, t. I, p. 158.

pièce qui, par son caractère officiel, a évidemment une très-grande importance. Le Symbole des Apôtres n'y est pas rapporté textuellement, mais il y est paraphrasé, et dans cette paraphrase il n'est pas fait la moindre mention de la descente de Jésus-Christ aux enfers; l'article de la résurrection suit immédiatement celui de la crucifixion : *eumque veraciter crucifixum, et die tertia resurrexisse*[1].

Enfin, dans un autre ancien formulaire du baptême, appartenant à une Église franke et publié également par Martène, la descente aux enfers est entièrement passée sous silence. Après avoir parlé de la mort du Fils de Dieu, on ajoute aussitôt qu'il est ressuscité le troisième jour : *Mortuus est ergo Dei Filius secundum scripturas, juxta id quod mori poterat; resurrexit tertia die, ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Patris*, etc. [2].

Que conclure de là, sinon que cet article n'était pas encore, au neuvième siècle, en grande faveur dans les Églises frankes? Il est certain, d'ailleurs, qu'à cette époque il régnait dans ces Églises une indépendance d'esprit qu'on n'a pas assez remarquée, et qu'il y aurait quelque intérêt à mettre en lumière.

1. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 159.
2. *Ibid.*, p. 163.

5° *Tertia die resurrexit a mortuis.* — Le troisième jour, il est ressuscité des morts.

Cet article se trouve dans tous les Symboles des Apôtres, à peu près dans les mêmes termes; les différences de rédaction sont de trop mince importance pour qu'il vaille la peine de les signaler; elles n'influent en rien sur le sens de cette déclaration.

L'Écriture sainte rapportait ce fait; il constituait un des points les plus essentiels des croyances chrétiennes; la résurrection de Jésus-Christ était regardée comme le gage de celle des fidèles[1]. Il était, par conséquent, impossible qu'il n'en fût pas fait mention dans le Credo. D'ailleurs, dès qu'on y présentait un tableau résumé des principaux événements de la vie du Sauveur, un trait aussi considérable ne pouvait y être oublié. Deux des règles de foi de Tertullien et le Symbole du concile de Constantinople ont cet article rédigé dans les mêmes termes. Il est, du reste, la reproduction exacte de 1 *Corinthiens*, xv, 4.

6° *Ascendit ad cœlos.* — Il est monté au ciel.

Cet article est dans tous les Symboles des Apôtres et en termes identiques. On a prétendu qu'il y avait

1. 1 *Corinth.*, xv, 17.

été mis, soit par opposition à la secte d'Apelles qui enseignait, d'après Tertullien, que le Christ, ayant emprunté sa chair aux astres et aux substances du monde supérieur, la leur avait restituée en montant au ciel[1], et, d'après Épiphane, que le corps du Seigneur, pris aux quatre éléments qui composent la matière, leur avait été rendu au moment de l'ascension[2]; soit contre Hermogène, qui voulait que le corps de Jésus-Christ ne fût pas entré dans le ciel, mais eût été laissé dans le soleil[3]. C'est, ce me semble, aller chercher des difficultés là où il n'y en a point.

L'ascension de Jésus-Christ est un fait capital dans l'histoire évangélique, d'une importance aussi essentielle, dans l'ensemble des croyances chrétiennes, que sa naissance, sa mort et sa résurrection. Il était dans la nature des choses que, ces derniers faits étant mentionnés dans le Symbole des Apôtres, le premier y fût aussi rapporté.

On put sans doute, dans la seconde moitié du deuxième siècle, s'élever contre les singulières théories d'Apelles et d'Hermogène; il fut peut-être également nécessaire alors d'affirmer contre les

1. Tertullien, *De carne Christi*, § 6; *Contra Marcionem*, lib. III, cap. 11.
2. Épiphane, *Hæres.*, XLIV, § 2-6.
3. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. v, § 7 et 8.

docètes que Jésus-Christ était monté au ciel avec son corps. C'est ce que fit Irénée dans sa règle de foi [1]. Mais la controverse sur ce point ne paraît avoir été ni bien longue ni bien ardente. Tertullien, qui entasse les preuves pour établir, contre l'opinion d'Apelles, que le corps de Jésus-Christ était de même nature que le nôtre, et qui a écrit un traité contre la théorie d'Hermogène sur la matière, passe sous silence ce que ces sectaires disaient de l'ascension, preuve presque certaine que les explications qu'ils donnaient de ce fait avaient peu de retentissement. Épiphane, il est vrai, parle longuement de celle d'Apelles, qui, selon toutes les vraisemblances, n'était guère plus connue de son temps que la plupart des autres hérésies qu'il combat, mais cette insistance est propre à cet ancien écrivain ecclésiastique, et répond à l'intention qui lui avait mis la plume à la main. Seul, après Irénée, il crut devoir affirmer en termes précis, dans une des énumérations qu'il fait des croyances chrétiennes, que le Seigneur, qui avait souffert en sa chair, παθόντα δὲ τὸν αὐτὸν ἐν σαρκί, était monté au ciel en son corps, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι [2]. Aucune autre des anciennes règles

1. Καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. 1, cap. 10, § 1. Le mot ἐνσαρκῶν semble bien trahir une intention polémique.

2. Épiphane, *Ancoratus*, § 120.

de foi ne contient cette indication, et il est tout à fait probable que, si cet article du Symbole avait été dirigé contre les erreurs des Apelles et des Hermogène, on aurait eu soin d'y introduire le mot ἔνσαρκον d'Irénée ou quelque expression analogue à celle qu'Épiphane y ajouta. Mais c'était, en vérité, peu nécessaire. Ces erreurs, qui n'avaient jamais été populaires, étaient oubliées au milieu du troisième siècle.

7° *Sedet ad dexteram Dei Patri omnipotentis.* — Il s'est assis à la droite de Dieu, le Père tout-puissant.

Ce n'est que dans les sermons 115e, 131e et 195e *De tempore* et dans le 1er du Supplément de Vignier que cet article apparaît pour la première fois sous cette forme ; dans tous les Symboles antérieurs, il est rédigé en ces termes : *Sedet ad dexteram Patris,* « Il est assis à la droite du Père ». Mais cette différence de rédaction est sans importance.

Cet article a été mis dans le Credo évidemment par la même raison que les deux précédents, avec lesquels d'ailleurs il est intimement lié. Il dérive du passage *Actes,* VII, 55, et il se trouve dans les trois règles de foi de Tertullien et dans le Symbole du concile de Constantinople.

8° *Inde venturus est judicare vivos et mortuos.* — Il viendra de là pour juger les vivants et les morts.

Tous les Symboles des Apôtres contiennent cet article, et dans les mêmes termes. Il se trouve, avec quelques légères différences de rédaction, dans les règles de foi d'Irénée et de Tertullien et dans le Symbole du concile de Constantinople. Il reproduit en partie 2 *Timothée* IV, 1.

Faut-il y voir un souvenir de la croyance primitive du second avénement de Jésus-Christ? C'est sans doute à cette croyance que se rattacha, dans le principe, l'idée que le Seigneur viendrait du ciel pour juger les vivants et les morts. On en a la preuve dans le passage de saint Paul que je viens de rappeler. Mais, à l'époque où cet article fut introduit dans le Symbole ou, pour parler plus exactement, à l'époque où le Symbole des Apôtres fut rédigé, l'espérance d'un prochain retour de Jésus-Christ était éteinte : on croyait seulement qu'il viendrait à la fin du monde juger les morts et les vivants, et on n'avait rien de fixe sur le moment auquel aurait lieu cette fin du monde ; on ne pensait même pas à le déterminer.

CHAPITRE III

Troisième partie du Symbole des Apôtres. — Le Saint-Esprit.

Cette partie du Symbole des Apôtres n'a qu'un seul article, et cet article est tout simplement la reproduction du troisième terme de la formule primitive. Mais il était bien plus étendu dans les Symboles antérieurs à ceux de la fin du quatrième siècle, s'il faut du moins en juger par ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. Dans tous les cas, il contient dans ceux-ci des détails explicatifs plus ou moins développés.

Dans le Credo de l'Église copte, il se présente sous cette forme : « Et crois-tu au Saint-Esprit vivificateur, qui purifie tout dans la sainte Église ? »

Dans celui du septième livre des Constitutions apostoliques, le terme « le Saint-Esprit » est suivi de cette explication qu'il est « le consolateur qui agit avec efficace dans les saints depuis le commencement du monde, qui fut envoyé aux Apôtres par le Père, conformément aux promesses du Seigneur, et qui continué d'être communiqué à tous

ceux qui appartiennent à la sainte Église »[1].

Ces détails explicatifs, qui ne se trouvent plus dans les Symboles des Apôtres de la fin du quatrième siècle, furent certainement élagués de la profession de foi des catéchumènes quand on revisa pour la première fois les anciens Symboles pour les rendre plus propres à l'usage auquel ils étaient destinés. Ces développements ne contenaient aucune explication essentielle; ils surchargeaient par conséquent sans la moindre utilité la mémoire des catéchumènes. Et, d'un autre côté, comme la doctrine du Saint-Esprit n'avait pas encore soulevé de discussions dogmatiques et n'avait donné lieu à aucune hérésie, il n'y avait pas de nécessité d'y joindre des explications analogues à celles qu'il avait fallu donner sur les points controversés. Dans cet état de choses, il parut suffisant d'énoncer seulement la croyance au Saint-Esprit.

Examinons maintenant l'article unique qui compose cette partie du Symbole des Apôtres.

Credo in Spiritum sanctum. — Je crois au Saint-Esprit.

1. Des explications analogues se trouvent dans le Symbole du concile de Nicée, dans celui du concile de Constantinople, dans la confession de foi de Grégoire le thaumaturge (Grégoire de Nysse, *Opera*, éd. Paris, 1638, t. III, p. 546), dans celle du martyr Lucien (Socrate, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 10), etc.

Cet article se trouve dans tous les Symboles des Apôtres. Il ne pouvait en être autrement, puisque ces Symboles ne sont que des développements de la formule primitive qui servait de profession de foi au moment du baptême.

Dans les formulaires de la fin du quatrième siècle, il porte seulement : *Et in Spiritum sanctum*, « Et au Saint-Esprit ». Le mot *credo* « je crois » y fut ajouté plus tard, sans doute à cause de la distance considérable qui sépare les mots « Et au Saint-Esprit » du verbe qui les régit. On jugea nécessaire, pour la clarté du discours, de le reproduire ici [1].

1. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. VI, § 1. L'absence du verbe *credo* dans cet article me paraît un indice que, dans le principe, ce formulaire était bien moins développé qu'il ne le fut plus tard. La seconde partie étant alors beaucoup plus courte, on n'avait pas eu besoin de répéter ce verbe devant les mots : « et au Saint-Esprit ».

CHAPITRE IV

Quatrième partie du Symbole des Apôtres. — La sainte Église.

Les articles du Symbole des Apôtres qu'il nous reste encore à examiner ne sont pas une simple annexe de la doctrine du Saint-Esprit. Ils forment bien réellement une quatrième partie, développement du quatrième terme ajouté, comme Tertullien nous l'apprend, à ceux du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui constituaient la formule primitive de la profession de foi des néophytes.

Les cinq articles dont elle se compose ne peuvent pas être pris pour des propositions indépendantes, quant au sens, les unes des autres. On ne doit pas les considérer séparément ; ils s'expliquent mutuellement, ou, pour mieux dire, ils se rapportent tous à la doctrine de l'Église, dont ils exposent successivement les caractères, les attributions et les prérogatives.

Quand, dans la seconde moitié du deuxième siècle, on avait introduit la mention de l'Église dans la formule primitive qui servait de profession de foi aux néophytes, on avait eu pour but de distin-

guer ceux qui restaient attachés à la saine doctrine ou à ce qu'on prenait pour elle, des hérétiques qui entendaient le christianisme dans un sens différent, et par conséquent aussi de marquer qu'il n'y avait de salut que pour les membres de l'Église. Cette idée était contenue implicitement dans ce quatrième terme. Mais bientôt il devint nécessaire de l'expliquer assez complétement pour qu'il ne pût y avoir le moindre doute sur le sens dans lequel l'Église l'entendait. Ce fut alors que, pour attester qu'il n'y a de rémission des péchés, ni par suite de salut, ni par conséquent de résurrection pour la vie éternelle, que dans l'Église et par l'Église, on inséra ces trois articles dans le Credo [1]. Cette intention se manifeste avec une entière évidence dans la plus ancienne forme de cette partie, dans les Symboles latins. On a vu qu'elle était conçue en ces termes : « La rémission des péchés et la vie éternelle par la sainte Église [2] » ou « La vie éternelle et la rémission des péchés par la sainte Église » [3].

Il n'est pas un seul des Pères de l'Église qui ont parlé du Credo ou qui en ont donné des explications

1. Celui de la communion des saints n'y fut introduit que bien plus tard.

2. *Cypriani Opera*, p. 295, *Epist.* 69 *ad Magnum.*

3. *Ibid.*, p. 170, *Epist.* 90 *ad Januarium; Augustini Opera*, t. V, col. 1385, *Sermo* 215, § 9.

qui ne joigne ensemble les quatre articles qui, jusqu'au sixième siècle, composèrent seuls la quatrième partie de ce formulaire, et qui ne fasse dépendre les trois derniers du premier. Cela est évident pour saint Cyprien, qui ne connaissait cette partie que dans la rédaction : « La rémission des péchés et la vie éternelle par la sainte Église. » Pour les autres, on en trouve la preuve dans leurs écrits.

Saint Cyrille de Jérusalem ne place le salut, c'est-à-dire la rémission des péchés et la vie éternelle, que dans l'Église. « Celui seul, dit-il, qui persévère dans la sainte Église catholique peut posséder le royaume des cieux et la vie éternelle [1]. »

Saint Augustin s'exprime encore plus clairement : « Si la rémission des péchés, dit-il, n'était pas dans l'Église, il n'y aurait pas d'espérance de vie future et de délivrance éternelle. Nous rendons grâces à Dieu d'avoir fait ce don à son Église [2]. » Et un peu plus loin : « Rendez grâces à Dieu qui a donné à son Église ce privilége que nous confessons dans le Symbôle, de sorte qu'après

1. *Cyrilli Hierosol. Opera*, p. 270 et suiv., *Catech.* XVIII, § 11 et 13.

2. Remissio peccatorum si in Ecclesia non esset, nulla futura vitæ et liberationis æternæ spes esset. Gratias agimus Deo, qui Ecclesiæ suæ dedit hoc donum. *Augustini Opera*, t. V, col. 1369, *Sermo* 213, § 8.

avoir dit : la sainte Église, nous ajoutons : « la rémission des péchés [1]. » « C'est dans l'Église, dit-il ailleurs, que, par le sang de Christ et sous l'action de l'Esprit-Saint, a lieu la rémission des péchés. C'est en elle que l'âme morte par ses péchés reprend une nouvelle vie [2]. » S'il restait encore quelque doute sur la pensée de saint Augustin, il disparaîtrait inévitablement devant cette déclaration où, pour plus de clarté, il reproduit cette partie du Symbole des Apôtres dans son ancienne forme : « Je recommande une seule chose à vos prières, c'est de détourner absolument votre esprit et votre oreille de quiconque n'est pas catholique. Par là vous serez en mesure d'acquérir la rémission des péchés, et la résurrection de la chair, et la vie éternelle par la seule vraie et sainte Église catholique [3]. »

Tel est aussi le sentiment de Maxime de Turin [4],

1. Agatis Deo gratias qui donavit hoc munus Ecclesiæ suæ, quod confitemur in Symbolo : ut cum dixerimus sanctam Ecclesiam, adjungamus remissionem peccatorum. *Augustini Opera*, t. V, col. 1369 et 1370, *Sermo* 213, § 8.

2. In illa per sanguinem Christi, operante Spiritu sancto, fiat remissio peccatorum. In hac Ecclesia reviviscet anima, quæ mortua fuerat peccatis. *Ibid.*, t. V, col. 1379, *Sermo* 214, § 11.

3. Unum vestris precibus commendo, ut ab eo qui catholicus non est, animum et auditum vestrum omnimodis avertatis : quo remissionem peccatorum, et resurrectionem carnis, et vitam æternam, per unam veram et sanctam Ecclesiam catholicam apprehendere valeatis. *Ibid.*, t. V, col. 1385, *Sermo* 215, § 9.

4. Sancta est Ecclesia quæ, baptismi sacramento contagione

de Fulgence [1], et des auteurs dont les explications du Symbole, longtemps attribuées à saint Augustin, ont été imprimées dans les diverses éditions de ses œuvres [2].

En voilà plus qu'il n'en faut pour déterminer le sens dans lequel on doit entendre les divers articles qui composent la quatrième partie du Symbole des Apôtres.

Il est un autre fait, commun à tous les articles de cette partie du Symbole des Apôtres, sur lequel il importe d'arrêter un moment notre attention. Il ne s'agit, il est vrai, que d'une question de rédaction ; mais d'un côté, elle se rattache à des idées dogmatiques, et de l'autre, elle provoqua des modifications de forme dans quelques Symboles en certaines Églises. Sous ces deux rapports, elle nous

detersa, terrarum incolas transmisit ad cœlum. *Maximi Taurinensis Opera*, éd. Théoph. Raynaud, p. 240, E.

1. Fulgence, *De fide*, cap. 3; *De remissione peccatorum*, lib. I, cap. 18, 19, 23, 24, etc.

2. Per portam Ecclesiæ intramus in portam paradisi. *Augustini Opera*, t. V, col. 2771, *Sermo* 149 (136e *De tempore*), § 3. Sanctam Ecclesiam catholicam, in qua tantum peccata remittuntur. *Ibid.*, t. V, col. 2972, *Sermo* 240 (1er du Supplém. de Vignier), § 1. Dans les trois derniers sermons *De Symbolo*, attribués anciennement à saint Augustin, le Symbole des Apôtres qui est expliqué est celui qui avait la quatrième partie sous cette forme : « Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, et vitam æternam, per sanctam Ecclesiam. » *Ibid.*, t. VI, col. 950 et 951, 962-964, 974-976.

fournit une nouvelle preuve et de l'influence que les croyances ont exercée sur ce formulaire, et de la facilité avec laquelle on le remaniait pour le mettre en harmonie avec les doctrines dominantes.

Dans tous les Symboles grecs, excepté seulement, si je ne me trompe, celui de Marcel d'Ancyre, tous les articles de cette partie sont liés au verbe par la préposition εἰς, de la même manière que les articles du Père, du Fils et du Saint-Esprit. On y lit en effet (πιστεύομεν) εἰς μίαν ἁγίαν Ἐκκλησίαν, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, de même que εἰς ἕνα θεόν, — εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, — εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα. Il en est autrement dans les Symboles latins. Ils ont bien : *Credo in Deum*, — *in Jesum Christum*, — et *in Spiritum sanctum*, forme correspondante à celle de ces articles dans les Symboles grecs; mais la préposition *in* ne se trouve pas dans les articles relatifs à la sainte Église, articles qui portent simplement : *Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam.*

Pourquoi n'en est-il pas dans les Symboles latins comme dans les Symboles grecs? Par une raison bien simple. Dans ceux-ci, les articles relatifs à la sainte Église étant fort loin de la préposition εἰς de l'article du Saint-Esprit qui a des développements assez considérables, il fut nécessaire de la répéter devant les mots ἁγίαν Ἐκκλησίαν et par suite

devant les articles suivants. Dans ceux-là, au contraire, les mots : *Credo in Spiritum sanctum*, étant immédiatement suivis de la mention de la sainte Église, de la rémission des péchés, etc., on jugea inutile de répéter la préposition *in*, et le verbe, avec sa préposition, *Credo in*, se trouva régir à la fois toute la fin du Symbole, c'est-à-dire : *Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum*, et la suite. Il ne peut rester là-dessus une ombre de doute, quand on considère que l'Église latine regardait tous ces termes divers comme formant une seule et unique partie, qui était le troisième de ce formulaire.

Mais cette raison était trop simple pour se présenter aux écrivains ecclésiastiques du quatrième et du cinquième siècle. Dès qu'on remarqua en Occident l'absence de la préposition *in* devant les articles relatifs à la sainte Église, on y vit une intention dogmatique ; on raisonna sur les Symboles en langue latine, comme s'ils étaient primitifs, c'est-à-dire comme s'ils n'avaient pas été, dans le principe, traduits du grec. On n'eut pas un seul moment la pensée de les comparer avec les Symboles en langue grecque. On n'aurait eu même qu'à porter les yeux sur les Symboles latins précédents, par exemple sur celui qui est cité par saint Cyprien. On y aurait vu la préposition *in* devant les articles relatifs à l'Église. On y lit, en effet :

Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam[1] *?* Et encore : *Credis in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam*[2] *?* Et comme la préposition *in* qui est devant le premier terme régit également le second, on aurait pu en conclure tout naturellement que la même construction grammaticale se retrouve dans les Symboles de la fin du quatrième siècle, et que la préposition *in* qui précède le terme *Spiritum sanctum* étend son influence sur les termes suivants.

Pourquoi, se demanda Rufin, est-il dit dans le Symbole : *Credo in Patrem, in Jesum Christum, et in Spiritum sanctum,* tandis que la préposition *in* ne se trouve pas devant *sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum et carnis resurrectionem ?* C'est que dans les premiers articles il est question de la Divinité, et dans les derniers des créatures et des mystères. La croyance aux uns n'est pas exactement la même que la croyance aux autres. Il faut croire en Dieu, en Jésus-Christ et au Saint-Esprit, tandis qu'il faut croire qu'il y a une Église consacrée à Dieu, et qu'il y aura une rémission des pé-

1. *Cypriani Opera*, p. 301, *Epistola* 70 *ad Januarium.*

2. *Ibid.*, p. 296, *Epistola* 69 *ad Magnum.* On lit, il est vrai, *Credis remissionem,* dans cette édition des œuvres de saint Cyprien, et probablement aussi dans toutes les autres ; mais Baluze fait remarquer que la plupart des manuscrits portent *Credis in remissionem.*

chés et une résurrection de la chair. C'est pour marquer cette différence qu'on a mis dans le Symbole, non pas: *Credo in Ecclesiam*, comme on y a mis: *Credo in Deum*, mais: *Credo Ecclesiam*[1].

L'opinion de Rufin paraît avoir été celle de saint Augustin. Ce n'est pas que le célèbre évêque d'Hippone s'explique catégoriquement sur ce point; mais la distinction qu'il établit, et sur laquelle il revient dans plusieurs de ses écrits, entre: *Credere in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum sanctum*, croyance qui n'est pas un simple assentiment de l'esprit, mais encore un fait de sentiment, et *Credere Paulo, Petro, apostolo*, croyance qui est uniquement un acte de l'intelligence[2], peut bien

1. Non dixit in sanctam Ecclesiam, nec in remissionem peccatorum, nec in carnis resurrectionem. Si enim addidisset *in* præpositionem, una eademque vis fuisset cum superioribus. Nunc autem in illis quidem vocabulis, ubi de divinitate fides ordinatur, in Deum Patrem dicitur, et in Jesum Christum filium ejus, et in Spiritum Sanctum; in cæteris vero ubi non de divinitate, sed de creaturis ac mysteriis sermo est, *in* præpositio non additur, ut dicatur in sanctam Ecclesiam, sed sanctam Ecclesiam credendam esse, non ut in Deum, sed ut Ecclesiam Deo congregatam; et remissionem peccatorum credendam esse, non in remissionem peccatorum; et resurrectionem carnis, non in resurrectionem carnis. Hac itaque præpositionis syllaba Creator a creaturis secernitur, et divina separantur ab humanis. Rufin, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, p. 165.

2. Si creditis in eum (Deum), creditis ei; non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et dæmones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de apostolis ipsius possumus dicere : credimus Paulo, sed non credimus in Paulum;

laisser supposer qu'il n'entendait pas mettre sur le même rang ni prendre dans le même sens la croyance à l'Église : *Credere Ecclesiam*, et la croyance en Dieu, en Jésus-Christ et au Saint-Esprit : *Credere in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum sanctum.* Cette distinction pouvait servir de confirmation à l'opinion de Rufin sur l'absence de la préposition *in* devant *sanctam Ecclesiam*, et on ne saurait être étonné par conséquent de la rencontrer dans ce qu'on peut appeler l'école de saint Augustin.

« Il faut savoir, dit un de ses imitateurs, que nous devons croire l'Église, mais non croire en l'Église, parce que l'Église n'est pas Dieu, mais la maison de Dieu [1]. » Théodulphe d'Orléans s'exprime presque dans les mêmes termes. « Qu'ils croient aussi, dit-il, la sainte Église catholique, non en la sainte Église, comme ils croient en la Trinité » [2]. Cette opinion est présentée sous une

credimus Petro, sed non credimus in Petrum. Credenti enim in eum qui justificat impium, deputatur fides ejus ad justitiam. *Augustini Opera*, t. III, col. 2007-2009, *Tract.* XXIX *in Joannis Evang.* § 6. Credimus enim apostolo, sed non credimus in apostolum. *Ibid.*, t. III, col. 2210; *Tract.* LIV *in Joannis Evang.*; § 3. Voyez encore *Ibid.*, t. IV, col. 2083, *Ennar. in Psalm.* 130, § 1; *Ibid.*, t. VI, col. 315, *De fide et operibus*, § 30; *Ibid.*, t. V, col. 1000, *Sermo* 144, § 2.

1. Sciendum est quod Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debeamus, quia Ecclesia non est Deus, sed domus Dei est. *Sermo* 131 *De tempore*, § 4, dans *Augustini Opera*, t. V, col. 2977.

2. Credant etiam sanctam Ecclesiam catholicam, id est univer-

forme fort extraordinaire dans un Catéchisme du huitième siècle.

« Demande : Crois-tu en la sainte Église catholique et en la communion des saints ? Réponse : Non. Elle est bien la sainte Église, mais je ne crois pas en elle, parce qu'elle n'est pas Dieu, mais la convocation ou la congrégation des chrétiens. — Demande : Crois-tu en la rémission des péchés? Réponse : Non, mais je crois qu'il y a la rémission des péchés »[1].

Je ne multiplierai pas davantage les citations de ce genre. Je renvoie ceux qui seraient curieux d'en voir d'autres à M. Caspari, qui en a recueilli un certain nombre[2]. Il est temps d'indiquer les conséquences qu'eut cette opinion.

Puisque *Credere Ecclesiam, remissionem peccatorum*, etc., n'exprime pas une croyance de même nature que *Credere in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum sanctum*, n'y aurait-il

salem, non in sanctam Ecclesiam, ut credentes in Trinitatem. Cité par M. Caspari, *Ibid.*, p. 233, note 22.

1. Interr. Credis in sanctam Ecclesiam catholicam et in sanctorum communionem? Resp.: Non, esse etenim sanctam Ecclesiam, sed in eam non credo, quia non Deus, sed convocatio seu congregatio christianorum est. — Interr. : Credis in remissionem peccatorum? Resp. : Non, sed esse remissionem peccatorum credo. *Opera Alcuini*, éd. Migne, t. II, p. 1137.

2. Caspari, *Unbedruckte, unbeachtete und wenig beachtete. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubens regel*, p. 233, note 22.

pas quelque avantage, pour prévenir toute équivoque, à ne pas laisser à l'accusatif ces derniers termes, et à les mettre à l'ablatif, qui est un cas régi par la préposition *in?* C'est ce qu'on pensa dans certaines Églises, où on changea le *Credo in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum sanctum*, en *Credo in Deo, in Jesu Christo, in Spiritu sancto*. Dans quelques autres, on crut qu'il suffisait, pour prévenir l'équivoque qui pouvait naître de la continuité des termes à l'accusatif, de modifier seulement le *In Spiritum sanctum* en *in Spiritu sancto*. Le Symbole des Apôtres présentait sous cette forme une singulière cacophonie grammaticale; mais on s'inquiétait peu de la grammaire à cette époque; tout allait bien, pourvu qu'on évitât ce qu'on jugeait des erreurs funestes au salut.

Ce changement fut opéré, entre autres, dans le Symbole en usage dans l'Église d'Aquilée; mais je crois qu'on se trompe en supposant qu'il était déjà fait du temps de Rufin. Si le Symbole d'Aquilée dont parle cet écrivain avait eu alors : *Credo in Deo, in Jesu Christo, in Spiritu sancto*, il est manifeste qu'il n'aurait pas eu occasion d'expliquer l'absence de la préposition *in* devant *Sanctam Ecclesiam* et les termes suivants. Ce ne put être qu'après lui, et en conséquence de ce qu'il avait dit à ce sujet, qu'on modifia l'ancienne rédaction des termes relatifs aux trois Personnes di-

vines. Il est même probable qu'on n'y changea d'abord que l'article relatif au Saint-Esprit. Il me semble en voir une preuve dans le Symbole de Venantius Fortunatus. Il l'avait certainement apporté d'Aquilée, en venant dans les Gaules; et comme ce formulaire porte : *Credo in Deum, in Jesum Christum,* mais en même temps : *et in Spiritu sancto,* on peut croire que, dans la seconde moitié du neuvième siècle, il n'en était pas autrement dans celui qui était en usage à Aquilée. Ce fut probablement pour mettre de l'harmonie entre les articles relatifs à la Trinité qu'on donna aux deux premiers la forme grammaticale qu'avait déjà le troisième[1].

Aquilée ne fut par la seule Église dans laquelle le Symbole des Apôtres reçut cette modification, pour le moins singulière : on rencontre un grand nombre de formulaires de ce genre dans les Églises frankes. Martène en rapporte plusieurs[2]. On avait été disposé jusqu'à présent à voir dans cette rédac-

1. Tous les manuscrits, ou du moins les meilleurs de l'*Expositio Symboli Apostolorum* de Rufin, portent : *Credo in Deo, in Jesu Christo, in Spiritu sancto.* Cela ne prouve pas que cette rédaction existât de son temps, mais seulement qu'elle était reçue à l'époque où ces manuscrits furent écrits. Les copistes d'Aquilée, qui les écrivirent au sixième siècle ou plus tard, y employèrent les formes du Symbole usité à leur époque, et non celles qui se trouvaient dans les manuscrits qu'ils transcrivaient.

2. Martène, *Ibid.*, t. I, p. 95, 122, etc. ; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 6 et 34.

tion un effet de l'ignorance, de plus en plus profonde du septième au neuvième siècle. C'est une erreur ; il faut y voir le résultat d'une explication erronée de l'absence de la préposition *in* devant *sanctam Ecclesiam* et les termes suivants, explication qui trouva une sorte de confirmation ou du moins un appui dans la distinction, au fond, très-juste, que saint Augustin fit remarquer entre la croyance en Dieu, en Jésus-Christ et au Saint-Esprit et la croyance en la sainte Église. L'opinion de Rufin que la préposition *in* avait été omise, dans une vue dogmatique et de propos délibéré, devant *sanctam Ecclesiam* et les termes suivants, s'était si bien emparée des esprits, qu'à partir du sixième siècle on rendit à peu près constamment, dans les traductions latines du Symbole de Nicée (proprement nicéno-constantinopolitain), la phrase grecque εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, par *unam sanctam*, etc. [1], et non par *in unam sanctam*, comme il aurait fallu, pour être exact [2].

Après ces observations générales sur la quatrième partie du Symbole des Apôtres, nous allons passer à l'examen des articles qui la composent.

1. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 125.
2. Caspari, *Unbedruckte, unbeachtete und wenig beachtete. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubens regel*, p. 220, 229 et suiv.

1° *Sanctam Ecclesiam catholicam.* — La sainte Église catholique.

Le mot catholique n'est dans aucun des trois Symboles dont parle Rufin. On y lit seulement : *Credo sanctam Ecclesiam.* « Je crois à la sainte Église. » Rufin, qui explique dans quel sens il faut entendre la qualification de sainte qui est donnée à l'Église, ne dit pas un mot de la qualification de catholique [1]. Cette épithète n'était pas attachée par conséquent de son temps à l'Église, du moins dans les Symboles des Apôtres en usage dans l'Occident. Elle manque encore au premier des deux Symboles de saint Augustin. Mais ce Père de l'Église, dans l'explication qu'il donne de cet article dans ses plus anciens écrits, parle du caractère de catholique ou d'universelle qui appartient à l'Église. Elle est sainte, dit-il, par conséquent catholique, « *sancta Ecclesia, utique catholica* » [2]. De là à admettre ce mot dans le Symbole des Apôtres, il n'y avait pas loin.

1. Rufin, *Expositio in Symbolum Apostolor.*, p. 165. Pamélius qui, en 1568, fit imprimer cet écrit de Rufin, à la fin de son édition de Cyprien, s'étonna fort de ce silence. « Miror non explicari eam vocem (catholicam) ab auctore, » dit-il : et pour remédier à ce qu'il prenait pour une inadvertance du prêtre d'Aquilée, il ajouta de sa propre autorité le mot de *catholicam* à ceux de *sanctam Ecclesiam* dans le texte de l'*Expositio in Symbolum Apostolorum.* « Sed vox *catholica* nimis est liberaliter adjecta, » dit Vossius. *De tribus Symbolis*, p. 27.

2. *Augustini Opera*, t. VI, col. 276, *De fide et Symbolo*, § 21.

Il était cependant depuis longtemps dans la plupart des Symboles des Apôtres en usage dans les Églises de l'Orient. On le voit, du moins, dans celui qui est rapporté dans le septième livre des Constitutions apostoliques, et dans celui de l'Église de Jérusalem[1]. C'est bien certainement de ces Symboles de l'Orient qu'il passa dans ceux de l'Occident. J'ai déjà fait remarquer que, selon toutes les vraisemblances, cette addition fut l'œuvre de saint Augustin. On la trouve en effet pour la première fois, en Occident, dans le second des Symboles employés par l'évêque d'Hippone. Elle fut maintenue dans les formulaires en usage dans les Églises d'Afrique; mais ce ne fut que longtemps après qu'elle fut admise dans ceux des Églises de l'Italie et du nord de la Gaule. Les Symboles de Pierre de Ravenne, de Maxime de Turin et de Venantius Fortunatus portaient seulement : *et sanctam Ecclesiam.*

Il n'est pas difficile de découvrir l'intention qui fit donner à la sainte Église la qualification de catholique dans le formulaire qui servait de profession de foi aux catéchumènes. Les anciens écrivains ecclésiastiques nous l'expliquent eux-mêmes.

1. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν Ἐκκλησίαν, et encore : εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν, ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 269 et 270. Le Symbole du concile de Nicée porte seulement : ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία ; celui du concile de Constantinople a la formule complète : εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.

On voulut indiquer le caractère le plus sensible par lequel l'Église se distinguait des communautés hérétiques et des schismatiques. « Les hérétiques et les schismatiques, dit saint Augustin, appellent leurs congrégations des Églises ; mais ni les uns ni les autres n'appartiennent à l'Église catholique [1]. » La sainte Église est répandue en tous lieux, c'est là une marque qu'elle est la véritable ; les congrégations des hérétiques et des schismatiques ne sont que des exceptions, que des aberrations de l'esprit humain [2]. L'universalité est un caractère de vérité, ainsi le crurent les anciens docteurs de l'Église, qui ne se souvenaient plus que le polythéisme aurait pu, il y avait peu de temps encore, réclamer en sa faveur, et à plus juste titre, la même qualification. Quoi qu'il en soit, ce caractère parut assez important pour être mentionné dans le Symbole des Apôtres. C'est encore contre les dissidents qu'on crut devoir y en faire mention [3].

2° *Sanctorum communionem.* — La communion des saints.

1. *Augustini Opera*, t. VI, col. 276, *De fide et Symbolo*, § 21.
2. Witsius, *In Symbol. exercit.*, I, § 14.
3. Eoque magis fit verisimile, *catholicæ* nomen apponi cœpisse, ut Ecclesia, quæ toto orbe obtineret, distingueretur a conventiculis hæreticorum et schismaticorum, quales novatianorum, et postea donatistarum. Vossius, *De tribus Symbolis Dissert.*, I, § 39.

Cet article ne se trouve ni dans les Symboles des Apôtres dont parle Rufin, ni dans les deux de saint Augustin, ni dans ceux de Pierre de Ravenne, de Maxime de Turin et de Venantius Fortunatus, ni dans celui de l'Église de Jérusalem, ni dans les Symboles antérieurs des Constitutions apostoliques et de l'Église copte. L'idée qui y est exprimée est étrangère aux docteurs des quatre premiers siècles. Elle n'est indiquée dans aucune des anciennes règles de foi. On la chercherait en vain dans des écrivains chrétiens avant le sixième siècle.

A quelle époque cet article a-t-il été introduit dans le Credo? Il n'y était pas au moment où furent composés les trois derniers sermons *De Symbolo*, qui sont joints aux œuvres de saint Augustin [1], et qui sont l'œuvre de quelques imitateurs de ce Père. Et ces sermons ne peuvent avoir été composés que dans la seconde moitié du cinquième siècle. Ce ne fut pas cependant bien longtemps après qu'il dut y être inscrit, car il est dans les Sermons 115 et 131 *De tempore*, qui appartiennent encore, à ce qu'il semble, à l'école de saint Augustin.

Cet article mit peut-être encore plus de temps

1. *Augustini Opera*, t. VI, col. 928-976. Après qu'on y a expliqué l'article de la sainte Église, on passe immédiatement à celui de la rémission des péchés.

que celui de la descente de Jésus-Christ aux enfers, à obtenir définitivement une place dans les Symboles des Apôtres en usage dans les Églises d'Italie et dans les Églises frankes. Il manque dans plusieurs anciens rituels romains du baptême, entre autres dans celui de Gélase et dans celui de Grégoire le Grand. La quatrième partie du Symbole y est encore, sauf l'épithète de catholique donnée à la sainte Église, telle qu'elle était du temps de Rufin, c'est-à-dire qu'elle renferme seulement ces trois articles : *Sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*[1].

Il manque également dans plusieurs rituels du baptême des Églises frankes, entre autres dans un *Ordo baptisterii*, cité par Martène et qui est du neuvième siècle. La quatrième partie du Symbole, plus complète que dans les rituels précédents, s'y présente sous cette forme : *Sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, et vitam æternam*[2]. Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que, dans l'instruction sur le baptême composée par Magnus, archevêque de Sens, par ordre de Charlemagne, cet article est accompagné d'une explication : *Communionem omnium sanctorum, id est, congrega-*

1. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 189.

tionem in Christo[1]. Pourquoi Magnus crut-il devoir expliquer cet article, ou du moins en fixer le sens, quand il ne fait rien de semblable pour les autres? Je ne saurais en voir qu'une seule raison : c'est que cet article était alors nouveau pour les Églises frankes; les Symboles des Apôtres qui y étaient en usage avant les modifications introduites dans le rituel par les soins de Charlemagne ne le contenaient pas. En adoptant un Credo qui le renferme, il convenait d'en expliquer le sens. Hors de là, on ne saurait quelle intention attribuer à Magnus.

On aura sans doute remarqué que cette explication n'est pas du tout conforme à celle qui est donnée dans les Sermons 115e et 131e *De tempore*, et qui est encore reçue dans l'Église catholique. Plus simple et plus en harmonie avec le véritable esprit chrétien, elle est dégagée de toute idée superstitieuse, et elle nous force à supposer dans son auteur plus de lumières et une plus grande indépendance de la pensée qu'on n'en attribue d'ordinaire aux écrivains ecclésiastiques de cette époque. Au reste, on a pu se convaincre, par plusieurs traits que j'ai eu occasion d'indiquer, que les Églises frankes peuvent se glorifier d'avoir eu, au

1. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 159. Le mot *omnium*, qui ne se trouve pas dans cet article des autres Credo, semblerait indiquer que la rédaction n'en était pas encore définitivement fixée.

neuvième siècle, parmi leurs conducteurs, un grand nombre d'hommes supérieurs à leur temps, par la droiture de leur jugement, leur piété éclairée et leur esprit libéral.

3° *Remissionem peccatorum.* — La rémission des péchés.

Cet article se trouve dans tous les Symboles des Apôtres. Il y entra de bonne heure, non sans doute en même temps que celui de la sainte Église, mais vraisemblablement bientôt après. L'un est, en effet, la conséquence de l'autre, car la rémission des péchés, dont il est ici question, dépend de l'Église, s'obtient par elle, est assurée uniquement à ceux qui font profession d'être ses enfants obéissants. On n'avait pas oublié, sans doute, que c'est par la foi en Jésus-Christ que le christianisme enseigne que les péchés sont pardonnés. Mais, comme on croyait qu'il ne peut y avoir de véritable foi chrétienne que dans le sein de l'Église, on concluait de là que le salut tient à l'Église et qu'on ne peut espérer de pardon qu'en elle et par elle. C'est sous l'empire de cette croyance que l'article de la rémission des péchés fut placé dans la partie du Symbole des Apôtres relative à la sainte Église. Si la rémission des péchés avait été considérée simplement comme l'effet de la rédemption opérée par

Jésus-Christ, on en aurait fait mention dans la seconde partie. Il en était ainsi dans quelques anciens Symboles[1]. Nous le savons, du moins, pour celui de l'Église copte. Dans ce Symbole où il est parlé de la rédemption, il n'était pas nécessaire de faire mention de la rémission des péchés, qui n'en est que la conséquence : aussi il n'y en est pas question. Tout était dit sur ce sujet une fois qu'on avait confessé, dans la partie relative à Jésus-Christ, « qu'il a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate et qu'il est mort pour notre rédemption. » Mais la notion de l'Église ayant pris une importance excessive par suite des oppositions diverses des hérétiques et des schismatiques, il arriva qu'on ne parla plus de la rédemption par le Sauveur, et qu'on rattacha la rémission des péchés à l'efficace de l'Église. C'était là deux faits connexes.

Ces considérations déterminent le sens dans lequel entendaient l'article de la rémission des péchés ceux qui l'inscrivirent dans le Symbole. On ne saurait l'interpréter autrement sans faire violence au texte de ce document, aussi bien qu'à l'histoire.

King pense qu'il a été inséré dans le Credo contre les basilidiens et les montanistes[2]. Il serait plus con-

1. Voyez dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 106, 111, 118, 158, 161, 168, des déclarations positives sur ce point dans des Symboles de synodes et de conciles du quatrième siècle.

2. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. VII, § 18.

forme à la nature des choses d'admettre qu'il y fut inscrit contre toutes les sectes sans distinction. Elles contestaient toutes également à l'Église catholique le privilége qu'elle revendiquait d'être la seule Église chrétienne légitime, et la seule, par conséquent, qui eût le pouvoir de sauver les âmes. En affirmant « la rémission des péchés par la sainte Église », elle les frappait toutes à la fois.

4° *Carnis resurrectionem.* — La résurrection de la chair.

Cet article fait partie de tous les Symboles des Apôtres, excepté de celui de l'Église copte. Par suite de quelles circonstances n'est-il pas dans ce dernier? Peut-être pourrait-on en chercher la cause dans la tendance spiritualiste de l'école catéchétique d'Alexandrie. Mais il ne paraît pas que cette tendance ait été de longue durée; car l'article de la résurrection de la chair est dans le Symbole oriental dont parle Rufin, et qui était, selon toutes les vraisemblances, le Credo en usage au quatrième siècle, dans l'Église d'Alexandrie [1]. Il se peut, toutefois, que l'ancien Symbole se fût maintenu dans quelques provinces reculées, et eût été adopté par tous les coptes, après qu'ils se furent séparés du reste

1. Gieseler, *Histoire des dogmes*, trad. franç., p. 221-223.

de l'Église, tandis que celui qui continua à être usité à Alexandrie reçut l'addition de l'article : « la résurrection de la chair. »

La rédaction en est la même dans tous les Symboles des Apôtres, excepté dans celui de l'Église d'Aquilée. Dans celui-ci, il est présenté en ces termes : *hujus carnis resurrectionem*, « la résurrection de cette chair ». On ne saurait douter que l'adjectif démonstratif *hujus*, « cette », n'y ait été introduit dans l'intention d'éviter tout malentendu, et de bien préciser que l'on entendait parler de la résurrection du corps actuel, du corps tel qu'il est dans cette vie. L'absence de ce déterminatif dans les autres n'est pas du tout un indice qu'on donnât ailleurs un sens différent à cet article, et qu'on voulût y attacher quelque idée spiritualiste. Ce n'est nullement de la survivance de l'âme à la dissolution du corps qu'on a pu vouloir y parler, c'est bien à la lettre de la résurrection du corps actuel. On concevait si peu, à cette époque, la possibilité d'une existence purement spirituelle, qu'un cri général s'éleva contre Origène pour avoir enseigné que du corps actuel la puissance divine développerait, comme d'un germe, un corps semblable quant à la forme au corps actuel, mais pneumatique et approprié au futur séjour des fidèles [1], et que les clameurs

1. Origène, *De princip.*, lib. II, cap. 10, § 3; *Contra Celsum*, lib. IV, cap. 57.

ne cessèrent qu'après la condamnation solennelle de cette opinion [1], qui était cependant celle de saint Paul [2]. On ne comprenait, en général, la continuité ou la reprise de la vie dans le monde à venir que sous une forme corporelle. Cette croyance n'est pas exprimée toujours avec le luxe de matérialisme qui distingue le traité de Tertullien, *De anima;* mais, à l'exception des Alexandrins, elle est partagée par tous les Pères de l'Église. Saint Augustin lui-même, qui avait d'abord partagé le sentiment des docteurs d'Alexandrie, finit par adopter l'opinion commune et par enseigner la résurrection de la chair [3], quoiqu'il semble avoir toujours conservé quelques doutes sur la parfaite conformité de cette doctrine avec celle de l'apôtre saint Paul [4].

1. Haag, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 328-331.
2. 1 *Corinth.*, xv, 35-54.
3. Augustin, *Retractat.*, lib. II, cap. 17.
4. Saint Augustin croit faire disparaître l'opposition qui se trouve entre la doctrine de saint Paul et celle du Symbole des Apôtres sur la résurrection, en disant que le corps ressuscité sera le même que le corps actuel, quant à sa nature, mais non quant à ses qualités. « *Non amissa natura, sed mutata qualitate,* » dit-il dans le *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. 23. Il ajoutait qu'il n'aura ni vice ni difformité, ni aucun principe de corruption : « Resurgent sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere aut difficultate. » *Augustini Opera*, t. VI, col. 392, *Enchirid. ad Laurent.*, § 23. On ne voit pas trop en quoi ces explications peuvent rapprocher la doctrine de la résurrection de la chair de celle de saint Paul, qui dit positivement que la chair et le sang n'entreront pas dans le royaume de Dieu.

Ce n'est pas sans intention qu'on employa ici le mot de chair, et non celui de corps; saint Jérôme a pris soin de nous en donner la raison. « Il y a, dit-il, des çorps célestes et des corps terrestres. L'air même et le souffle léger sont appelés des corps. Ce mot prêterait donc à l'équivoque. L'orthodoxe entendrait bien par là la chair, mais l'hérétique entendrait l'esprit »[1].

Après de semblables déclarations, comment pourrait-on, sans vouloir se tromper soi-même, chercher dans cet article une expression figurée de la doctrine de l'immortalité de l'âme?

5° *Et vitam æternam.* — Et la vie éternelle.

Avant le cinquième siècle, le Symbole des Apôtres, dans les Églises latines, se terminait par l'article de la résurrection de la chair. C'est d'abord Rufin qui nous l'apprend. « Ce dernier article, qui affirme la résurrection de la chair, termine, dit-il, la somme de toutes les doctrines parfaites »[2]. Saint Jérôme tient le même langage. « Dans le Symbole de la foi et de l'espérance, dit-il, après la confession de la Trinité et de l'unité de l'Église, tout le sa-

1. Jérôme, *Opera*, éd. Martianay, t. I, pars 2, col. 322 et 323, *Epist.* 38 *ad Pammach.*; t. I, pars 2, col. 344, *Epist.* 41 *ad Pammach.*

2. Rufin, *Exposit. in Symbol. Apostolor.*, p. 167.

crement de la doctrine chrétienne se termine par la résurrection de la chair »[1].

L'article de la vie éternelle manque, en effet, aux Symboles des Apôtres en usage à Rome et à Aquilée, dans celui que Rufin appelle l'oriental, et dans le premier de saint Augustin[2]; mais il était dans la plupart de ceux des Églises grecques. Celui des Constitutions apostoliques se termine par « le royaume des cieux et la vie du monde à venir »[3], et celui de l'Église de Jérusalem par « la vie éternelle »[4]. C'est là que le prit saint Augustin, quand il voulut compléter et perfectionner le Symbole latin : aussi cet article fait-il partie du second de ces deux Symboles. Il fut naturellement adopté par les Églises d'Afrique. On le trouve dans les trois derniers sermons *De Symbolo*[5], dans les 115e et 131e *De tempore*, et dans le 1er du Supplément de Vignier. Pierre de Ravenne le cite et le commente[6]. Mais il n'est connu ni de Maxime de Turin, qui déclare que le Symbole, qui est le résumé de la croyance, finit avec l'article de la résurrection de

1. Jérôme, *Opera*, t. I, pars 2, col. 323, *Epist.* 38 *ad Pammach.*

2. Il n'est pas non plus dans le Symbole copte.

3. Εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

4. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 259, 271 et 272, *Catech.*, XVIII, § 12 et 13.

5. Ces trois sermons sont postérieurs à saint Augustin.

6. Pierre Chrysol., *In Symbol. sermones*, 57-62.

la chair[1]; ni de Venantius Fortunatus[2], qui donne ce même article de la résurrection de la chair pour le dernier de ce formulaire. L'article de la vie éternelle n'était donc pas encore universellement admis dans les Églises de l'Occident à la fin du sixième siècle.

Il serait superflu d'en rechercher l'origine, elle saute aux yeux. L'article de la résurrection de la chair devait nécessairement entraîner après lui la mention de la vie éternelle. On s'en aperçut sans doute de bonne heure. Pourquoi ressusciter, si ce n'est pour jouir de la vie éternelle[3]? Comme le dit avec raison un ancien missel de l'Église franke, le Symbole des Apôtres est un édifice bien ordonné dont la vie éternelle est le faîte[4].

Il me paraît impossible que dans cet article on ait eu en vue les gnostiques, comme King le suppose[5]. Le gnosticisme ne niait pas la vie éternelle, quoiqu'il s'en fît une autre idée que l'Église. Ce

1. Hic religionis nostræ finis, hæc summa credendi est. *Maxime de Turin*, *Opera*, éd. Théoph. Raynaud, p. 240.

2. « Summa perfectionis concluditur, » dit-il, après l'article de la résurrection de la chair, dans sa paraphrase du Symbole. *Maxima Bibliotheca Patrum*, Lugduni, 1677, t. X, p. 594.

3. Qua corporis resurrectione facta, a temporis conditione liberati, æternæ vitæ ineffabili charitate atque stabilitate sine corruptione perfruemur. *Augustini Opera*, t. VI, col. 278 et 279, *De fide et Symbolo*, § 24.

4. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 88.

5. King, *Historia Symboli Apostolorum*, cap. VII, § 48.

ne peut donc être par opposition aux sectes de ce nom, ou à quelqu'une d'entre elles, qu'il fut introduit dans les Symboles grecs. Ce n'est pas non plus dans cette intention qu'on l'inscrivit dans les Symboles latins. Quand il y fut introduit, à la fin du quatrième siècle, ou, plus vraisemblablement, au commencement du cinquième, les théosophies gnostiques n'avaient plus besoin d'être combattues. C'est sur d'autres points et contre d'autres adversaires que portaient les discussions religieuses.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Rappelons, en finissant, les faits principaux mis en lumière dans cette étude.

On chercherait en vain quelques traces de l'existence du Symbole des Apôtres pendant les deux premiers siècles. Ce formulaire n'apparaît pour la première fois que dans la seconde moitié du troisième. Il sert alors de profession de foi aux catéchumènes admis au baptême, et jusqu'au dixième ou au onzième siècle, il n'a pas eu d'autre destination; mais il n'a jamais été en usage dans toutes les Églises. A la fin du troisième siècle et au quatrième, il n'est employé qu'à Alexandrie, à Antioche, à Jérusalem, en Italie et en Afrique. Bientôt il fait place, dans les Églises d'Orient, à l'un ou à l'autre des Symboles des conciles de Nicée et de Constantinople, et depuis, il n'y a plus été connu, même de nom. Par une sorte de compensation, il gagne du terrain en Occident. On a vu de quelle singulière manière il fut substitué au onzième siècle, en Espagne, au Symbole du concile de Constantinople.

Depuis le premier moment de son apparition,

il se présente sous des formes très-sensiblement différentes, dans les diverses Églises où il est en usage. Ce n'est qu'au commencement du sixième siècle qu'il se montre dans le Sermon 1er du Supplément des Œuvres de saint Augustin, par Vignier, et dans les Sermons 115e et 131e *De tempore*, sous la forme qu'il a définitivement conservée; mais cette rédaction définitive n'était pas encore admise dans toutes les Églises latines, au neuvième siècle.

Ce formulaire s'est formé peu à peu, du milieu du troisième siècle au milieu du sixième, par une suite d'additions successives et de remaniements répétés. La formule employée du temps de Tertullien, pour profession des néophytes au moment de leur admission dans l'Église par le baptême, en fut le cadre. La plupart des articles dont il se compose furent ajoutés aux quatre termes de cette formule, à mesure que l'Église fut dans la nécessité de repousser les explications qu'en donnaient les hérétiques et les schismatiques, et de marquer le sens dans lequel elle les entendait elle-même. Deux autres y furent insérés au sixième siècle pour exprimer les croyances relatives au purgatoire et à l'intercession des saints, et avidement acceptées dans l'Occident, à partir de ce moment, par la masse des fidèles.

Il suit évidemment de là que ce formulaire n'est pas l'œuvre des Apôtres. Cette origine lui a été at-

tribuée par la même raison qui fit donner la qualification d'apostolique à l'Église catholique. On le tenait pour le résumé de la doctrine prêchée par les Apôtres; on finit par conclure de là qu'ils l'avaient composé eux-mêmes. Cette légende prit naissance dans l'Occident au quatrième siècle; elle grandit peu à peu et s'embellit de nouveaux détails inconnus des Pères de l'Église grecque; dédaignée et passée sous silence par les docteurs les plus éminents de l'Église latine, elle n'était pas encore universellement admise dans l'Occident, au neuvième siècle.

Et non-seulement ce formulaire n'est pas l'œuvre des Apôtres, mais encore il ne peut être considéré comme le résumé de leur enseignement. En effet, d'un côté, on a négligé d'y faire mention de plusieurs doctrines qui eurent une grande place, on peut même dire la plus grande place, dans leur prédication, et, d'un autre côté, il y est question de doctrines dont ils n'ont jamais dit un mot, par exemple celles du purgatoire et de l'intercession et des mérites des saints; et même de doctrines directement contraires à celles qu'ils enseignèrent, par exemple celle de la résurrection de la chair, entièrement opposée à ce que dit saint Paul de la constitution pneumatique des hommes dans la vie à venir.

Le Symbole des Apôtres ne peut être considéré que comme un document historique, vénérable sans doute par son antiquité, mais sans la moindre

autorité dogmatique, et dont la seule utilité est de nous offrir le tableau de la formation successive des croyances chrétiennes, pendant les siècles qui l'ont vu naître et se développer.

Ce ne serait pas une moindre erreur que de le considérer comme un document commun à toutes les Églises chrétiennes, et maintenant, au-dessus de toutes les diversités qui les divisent, une sorte d'unité spirituelle. C'est un fait incontestable qu'il n'a été admis en définitive que par les chrétiens d'Occident. Il représente sans doute très-exactement des croyances propres à l'Église catholique[1]; mais il est, dans plusieurs des articles qui le composent, principalement dans ceux de la quatrième partie, en opposition manifeste avec l'esprit et les croyances des Églises protestantes, dont il passe d'ailleurs sous silence plusieurs doctrines qu'elles tiennent pour fondamentales.

1. Toutes les croyances mentionnées dans le Symbole des Apôtres sont admises dans l'Église catholique; mais toutes celles qu'elle admet n'y sont pas mentionnées. On n'y trouve que celles dont la formation est antérieure à la fin du sixième siècle. Celles qui sont nées depuis la clôture de ce formulaire n'ont pu naturellement y être indiquées.

FIN

APPENDICE

APPENDICE

Je crois indispensable de mettre sous les yeux du lecteur les principaux Symboles des Apôtres des premiers siècles. J'en ai déjà cité quelques-uns en entier; mais il convient qu'on puisse en avoir le texte sous les yeux. Je renvoie ceux de mes lecteurs qui désireraient connaître le très-petit nombre d'autres dont je n'ai pas eu à parler, aux ouvrages qui contiennent des recueils de ces antiques formulaires. Parmi ces ouvrages, il faut citer : Walch, *Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque primorum sæculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata*, Lemgow, 1770, in-8, et surtout : Aug. Hahn, *Bibliothek der Symbole und der Glaubensregel der apostolisch-katholischen Kirche*, Breslau, 1842, in-8; et Ch. A. Heurtley, *Harmonia symbolica a collection of creeds belonging to the ancient western Church and to the medlœval english Church*, Oxford, 1858, in-8.

Il m'a paru également nécessaire de rapporter ici, dans le texte original, les Symboles des conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople, soit parce qu'ils sont, en un certain sens,

des développements du Symbole des Apôtres de leur temps, soit parce que plusieurs articles en ont été insérés dans quelques-uns des Symboles des Apôtres du quatrième siècle.

Je joins aux textes grecs une traduction latine. Il m'a semblé inutile de faire suivre les textes latins d'une traduction française.

N° 1

SYMBOLE DU PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE NICÉE [1]

(en 325)

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν·

Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσιὰς τοῦ Πατρός· Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ.

Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηριὰν κατελθόντα, σαρκωθέντα, καί ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καί ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Τοὺς

Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem;

Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, ex Patre natum unigenitum, id est, ex substantia Patris. Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt, et quæ in cœlo et quæ in terra;

Qui propter nos bomines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus; passus est, et resurrexit tertia die; ascendit in cœlis et iterum venturus est judicare vivos et mortuos;

Et in Spiritum Sanctum. Eos

1. *Sacrosancta Concilia,* Labbe et Cossart, t. II, col. 27 et 28; Hahn, *Bibliothek der Symbole,* p. 105-107. — Ce document nous est arrivé, comme d'ailleurs tous les textes anciens, avec des variantes et dans les récensions différentes. Ces différences n'en modifiant pas sensiblement le sens, je n'ai pas à m'en occuper; il me suffit de rapporter le texte le plus autorisé. Je renvoie ceux qui voudraient connaître l'histoire de ce Symbole à Walch, qui en rapporte les variantes et en compare les principales récensions dans sa *Bibliotheca symbolica,* p. 75 et suiv.

δὲ λέγοντας, ὅτε ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πριν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτε ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ κατολικὴ Ἐκκλησία.

autem qui dicunt : Erat aliquando quando non erat et antequam nasceretur, non erat, et quia ex iis quæ non sunt factus est, aut ex alia substantia vel essentia dicunt esse, vel creatum, vel mutabilem, vel convertibilem Filium Dei, anathematizat catholica et apostolica Ecclesia.

N° 2

SYMBOLE DU PREMIER CONCILE OECUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPLE[1]

(en 381)

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατων τε πάντων καί ἀοράτων·

Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰωνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·

Τὸν δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καὶ διὰ τήν ἡμετέραν σωτηριὰν κατελθόντα· ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγιὸυ καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπέρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός, καί πάλιν ἐρχόπενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium;

Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum ex Patre natum, ante omnia sæcula, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, ejusdem cum Patre substantiæ, per quem omnia facta sunt;

Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est ex Spiritu Sancto et Maria Virgine, et homo factus est; crucifixus pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus, et tertia die resurrexit secundum scripturas; et ascendit in cœlos, et sedet ad dexteram Patris, unde iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos; cujus regni non erit finis;

1. *Sacrosancta Concilia*, Labbe et Cossart, t. II, col. 951-954, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 111 et 112.

Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, [1] τὸ Κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν·

Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν·

Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν·

Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, et cum Patre et Filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas;

Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam;

Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum;

Expectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri sæculi. Amen.

1. *Alias* : Καὶ εἰς τό Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.

N° 3

SYMBOLE DES APÔTRES DES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES

lib. VII, cap. 42

(*Sacrosancta Concilia studio Ph. Labbei et Gabr. Cossartii*, Paris, 1671, t. I, col. 445 et 447)

Συντάσσομαι τῷ Χριστῷ [1], καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινὸν Θεὸν παντοκράτορα καὶ πατέρα τοῦ Χριστοῦ, κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα·

Καὶ εἰς τὸν Κύριον Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, οὐ κτισθέντα· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα· τὸν ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σάρκα αναλαβόντα· καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας γεν-

Ascribor Christo, et credo et baptizor in unum ingenitum verum Deum omnipotentem, Patrem Christi, conditorem et opificem omnium, ex quo omnia :

Et in Dominum Jesum Christum unigenitum, ejus Filium primogenitum omnis creaturæ, et ante sæcula volente Patre genitum, non factum, per quem omnia facta sunt in cœlis et in terra, quæ cernuntur et quæ cerni non possent : qui ultimis diebus descendit e cœlis, et carnem sumpsit, ex sancta Vir-

1. Συντάσσομαι τῷ Χριστῷ a été mis là par opposition au Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ. Le catéchumène, immédiatement avant de recevoir le baptême, renonçait à Satan, à ses anges et à ses œuvres, et aussitôt il récitait le Symbole des Apôtres : Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ, « Je renonce à Satan, » disait-il d'abord ; il était tout naturel qu'il dit ensuite : Συντάσσομαι τῷ Χριστῷ, « Je m'engage au Christ. » La profession de foi se trouvait ainsi liée au renoncement à Satan. Augusti, *Handbuch der christl. Archeologie* t. II, p. 426.

νηθέντα · καὶ πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς αὐτοῦ · καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν · καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν μετὰ τὸ παθεῖν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ · καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ κατεσθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς · καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνός μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος ·

Βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τουτέστι τὸν παράκλητον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πασῖ τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλέν καὶ τοῖς ἀποστόλοις παρὰ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ μετὰ τοὺς ἀποστόλους δὲ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ Ἐκκλήσιᾳ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν κσὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

gine Maria genitus : sancte in mundo vixit secundum leges Dei et Patris sui : qui crucifixus est sub Pontio Pilato et mortuus pro nobis : et post passionem tertia die pro nobis a mortuis suscitatus, et ascendit ad cœlos et sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in consummatione sæculi cum gloria ad judicandos vivos et mortuos, cujus regni non erit finis :

Baptizor etiam in Spiritum Sanctum, id est Paracletum, qui operatus est in omnibus a sæculo condito sanctis, postea vero missus est apostolis secundum promissionem servatoris nostri, Domini Jesu Christi, et post apostolos omnibus qui credunt, in sancta Ecclesia, carnis resurrectionem, remissionem peccatorum, regnum cœlorum et vitam futuri sæculi.

N° 4

SYMBOLE DES APÔTRES DE L'ÉGLISE D'ANTIOCHE DANS LA TRADUCTION LATINE DE CASSIEN

(Cassien, *De incarnatione Domini*, lib. VI, cap. 3.)

Credo in unum et solum verum Deum, Patrem omnipotentem,
Creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum;
Et in Dominum nostrum Jesum Christum, Filium ejus unigenitum et primogenitum totius creaturæ, ex eo natum ante omnia sæcula et non factum, Deum verum ex Deo vero, homousion Patri[1]: per quem et sæcula compaginata sunt et omnia facta,
Qui propter nos venit[2], et natus est ex Maria Virgine,
Et crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus,
Et tertia die resurrexit secundum Scripturas,
Et in cœlos ascendit
Et iterum veniet judicare vivos et mortuos...

(La citation de Cassien ne va pas plus loin.)

1. Les mots *ex eo natum ante omnia sæcula et non factum, Deum verum ex Deo vero, homousion Patri*, sont évidemment empruntés au Symbole du concile de Nicée, et ont été par conséquent ajoutés vers le milieu du quatrième siècle au Symbole des Apôtres de l'Église d'Antioche. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 55, note.

2. Les mots *qui propter nos venit* sont probablement empruntés au Symbole du concile de Nicée. A la suite de cette interpolation, on peut du moins le conjecturer, on retrancha du Symbole d'Antioche les mots ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν, « qui est mort pour nous, » mots qui auraient fait double emploi avec les précédents, et on inséra à la place le *sepultus*, qui n'est pas dans le Symbole rapporté dans les Constitutions apostoliques.

FRAGMENTS DU TEXTE GREC DE CE SYMBOLE

Premier fragment.

TEXTE GREC	ANCIENNE TRADUCTION LATINE
..... Θεὸν ἀληθίνον ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ Πατρί [1], δι' οὗ καὶ οἱ αιωνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο · τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας τῆς ἀειπαρθένου [2], καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.	..... Deum verum ex Deo vero, consubstantialem Patri, per quem et sæcula creata sunt et omnia facta, qui propter nos venit et natus est ex Maria sancta Virgine, et crucifixus sub Pontio Pilàto.

Deuxième fragment.

Καὶ εἰς ἁμαρτιῶν ἄφεσιν,
Καὶ εἰς νεκρῶν ἀνάστασιν,
Καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

M. Caspari a retrouvé ces fragments [3], le premier dans un écrit contre Nestorius, attribué à Eusèbe, évêque de Dorylée vers le milieu du cinquième siècle [4], et le second dans la quarantième

1. Ὁμοούσιον τῷ Πατρί est certainement une addition postérieure au concile œcuménique de Nicée.

2. Il y avait probablement dans le texte primitif τῆς ἁγίας παρθένου. L'expression τῆς ἁγίας τῆς ἀειπαρθένου fut suggérée, au cinquième siècle, par l'intention d'accentuer plus fortement la virginité constante de la mère du Seigneur.

3. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, p. 73 et suiv.

4. Coletti, *Acta conciliorum*, t. III, p. 888 et suiv.; *Marii Mercatoris Opera*, éd. Migne, p. 769 et suiv.

des homélies prêchées à Antioche par Chrysostome, sur la première épître aux Corinthiens[1].

Pour ce dernier fragment, il n'y a pas à douter qu'il ne contienne les trois derniers articles du Symbole des Apôtres en usage dans l'Église d'Antioche. Prêchant dans cette Église, Chrysostome devait naturellement citer le Symbole tel qu'il y était admis[2].

Il est encore moins douteux que le premier ne soit une citation textuelle de ce Symbole des Apôtres. L'auteur de l'écrit dans lequel il se trouve le dit positivement ; c'est une partie, fait-il remarquer, du formulaire de l'Église d'Antioche, μέρος τοῦ μαθήματος τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχέων, et il ajoute qu'il porte littéralement, ἔχει γὰρ ῥητῶς, le passage qu'il cite.

1. *Chrysostomi Opera*, éd. Montfaucon, Paris, 1721-1738, t. X, p. 379, B et 380, B et C.
2. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 39.

N° 5

SYMBOLE DES APOTRES EMPLOYÉ AU BAPTÊME DE VENUSTIANUS EN 303

Acta S. Savini, episcopi et martyris, dans *Baluzii Miscellanea*, t. II, p. 54 [1]

Credis in Deum Patrem omnipotentem?

Respondit Venustianus : Credo.

Et in Jesu Christo, Filio ejus?

Respondit : Credo.

Et in Spiritu Sancto?

Respondit Venustianus : Credo.

Et in eum qui passus est,
Et resurrexit?

Respondit Venustianus : Credo.

Et in eum qui ascendit in cœlos,
Et iterum venturus est judicare vivos et mortuos, et sæculum per ignem?

Dixit : Credo.

Et in adventu ipsius et regnum ejus,
In remissionem peccatorum
Et carnis resurrectionem?

Venustianus respondit : Credo in Christum, Dei Filium, qui me illuminet.

La date assignée à ce Credo n'a rien d'invraisemblable. Il est certainement d'un âge fort reculé,

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 108.

peut-être le plus ancien de tous les Symboles des Apôtres en langue latine, et le premier ou du moins un des premiers remaniements de la formule primitive : *Credo in Patrem, in Filium et in Spiritum Sanctum* [1].

Il rappelle le Credo de l'Église copte. Il présente la même disposition, d'abord la formule primitive, puis les articles explicatifs. On serait tenté de conclure de cette analogie que l'un est une imitation de l'autre. Dans tous les cas, ils doivent être de la même époque, et antérieurs l'un et l'autre aux Symboles dans lesquels les articles explicatifs suivent immédiatement les termes auxquels ils se rapportent.

Il est probable toutefois que la rédaction primitive en a été altérée. La forme *in Jesu Christo* et *in Spiritu Sancto* ne se montre au plus tôt qu'au cinquième siècle. J'ai expliqué quelle en avait été l'origine. La rédaction originale était, sans le moindre doute, *in Jesum Christum* et *in Spiritum Sanctum.*

1. On ne saurait admettre l'authenticité du Credo qu'on donne pour avoir été employé au baptême de Palmatius en 220. (Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 106.) Surius, qui l'a rapporté le premier, dans son *De probatis sanctorum historiis*, t. VII, p. 781, ne mérite pas la moindre confiance, et l'on sait qu'avant Grégoire le Grand, il n'existait d'actes des martyrs ni dans les archives du siége de Rome ni dans les bibliothèques de cette ville. *Gregorii Magni Epistol.*, § 29.

On a d'ailleurs, dans l'article *et in adventu ipsius et regnum ejus*, une preuve irrécusable que cette pièce ne nous est parvenue qu'après avoir passé par les mains de copistes ignorants.

N° 6

SYMBOLE DES APÔTRES DE L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM

D'après les Catéchèses VI-XVIII de saint Cyrille (vers le milieu du quatrième siècle).

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα,	Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem,
Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·	Factórem cœli et terræ, visibilium et invisibilium omnium;
Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, Θεὸν ἀληθινὸν, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,	Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, genitum ex Patre ante omnia sæcula, Deum verum, per quem omnia facta sunt;
Σαρκωθέντα καὶ ενανθρωπήσαντα,	Incarnatum et inhumanatum,
Σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,	Crucifixum et sepultum,
Ἀναστάνα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,	Resurrectum tertia die,
Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	Et ascensum in cœlum,
Καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός,	Et sedentem ad dexteram Patris,
Καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,	Et venturum cum gloria judicare vivos et mortuos,
Οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·	Cujus regni nulla erit finis;
Καὶ εἰς ἓν Ἅγιον Πνεῦμα, τόν Παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις[1].	Et in unum Spiritum Sanctùm, Paracletum, qui locutus èst in prophetis;
Καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,	Et in unum baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum;

1. Dans d'autres manuscrits, διὰ τῶν προφητῶν.

Καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν[1] Ἐκκλησίαν, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Et in unam sanctam Ecclesiam catholicam, et in carnis resurrectionem, et in vitam æternam.

1. Dans la *Catech.* XVIII, § 2 (*Cyrilli Hierosol. Opera*, p. 270), l'épithète de ἀποστολικὴ est ajoutée à la qualification de καθολικὴ.

N° 7

SYMBOLE DES APÔTRES DE L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM

D'après les titres des Catéchèses VI-XVIII de saint Cyrille de Jérusalem.

Πιστεύω [1] εἰς ἕνα Θεὸν, τὸν πατέρα παντοκράτορα.	Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem,
Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων ποιητήν ·	Factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium factorem;
Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Θεὸν ἀληθινόν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,	Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, ex Patre genitum, ante omnia sæcula, Deum verum, per quem omnia facta sunt;
Σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα,	Incarnatum et inhumanatum,
Σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,	Crucifixum et sepultum,
Καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,	Resurrectum a mortuis tertia die,
Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	Et ascensum in cœlos,
Καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός,	Et sedentem in dextra Patris.
Καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,	Qui venturus est judicare vivos et mortuos.
Καὶ εἰς ἓν Ἅγιον Πνεῦμα, τὸ Πα-	Et in unum Spiritum Sanc-

3. Πιστεύομεν, d'après plusieurs autres manuscrits; et cette leçon paraît préférable. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 49, note 2.

ράκλητον [1], τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν [2].

Καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν Ἐκκλησίαν, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

tum, Paracletum, qui locutus est per prophetas;

In unam sanctam catholicam Ecclesiam, et in carnis resurrectionem et in vitam æternam.

1. D'après d'autres manuscrits, τὸν Παράκλητον. Cette leçon est probablement la bonne. C'est du moins τὸν Παράκλητον qu'on trouve dans le Symbole des Constitutions apostoliques, et c'est toujours τὸν Παράκλητον que dit saint Cyrille de Jérusalem. *Catech.* XVI, § 3, 14, 24, et XVI, § 34.

2. D'après d'autres manuscrits, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις. Le P. Touttée a adopté cette leçon dans son édition des Œuvres de Cyrille de Jérusalem : *Cyrilli archiep. Hierosolymitani Opera*, Venet., 1763, in-fol.

N° 8

SYMBOLE VRAISEMBLABLEMENT EN USAGE DANS L'ÉGLISE DE CARTHAGE

SERMON 215, *De Traditione Symboli,* attribué à saint Augustin. *Augustini Opera,* t. V; col. 1380-1385.	SERMONS 2, 3 et 4, *De Symbolo* [1], attribués à saint Augustin. *Augustini Opera,* t. VI, col. 929-976.
Credimus in Deum Patrem omnipotentem,	Credimus in Deum Patrem omnipotentem,
Credimus et in Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum,	Credimus et in Filium ejus, Jesum Christum,
Natum de Spiritu Sancto ex Virgine Maria,	Natum de Spiritu Sancto ex Virgine Maria,
Qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est,	Qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus,
Tertia die resurrexit a mortuis,	Tertia die a mortuis resurrexit,
Ascendit ad cœlos,	Assumptus in cœlum,
Sedet ad dexteram Dei Patris,	Sed ad dexteram Patris,
Inde venturus est judicare vivos et mortuos,	Inde venturus est judicare vivos et mortuos,

1. Ces trois sermons ont été écrits sous la domination des Vandales en Afrique, par conséquent postérieurement à l'année 429, époque où ces barbares s'emparèrent de ce pays. On peut le conclure des passages nombreux et violents dans lesquels l'arianisme est combattu. Mais le Symbole qui y est expliqué est de beaucoup antérieur à ces événements; il rappelle celui de saint Cyprien. On a la preuve, dans ces discours, que le Credo corrigé par saint Augustin n'était pas encore répandu au loin et n'était peut-être même pas sorti de l'Église d'Hippone.

Credimus et in Spiritum Sanctum;	Credimus et in Spiritum Sanctum,
Remissionem peccatorum,	Remissionem peccatorum,
Resurrectionem carnis,	Carnis resurrectionem,
Et vitam æternam,	Vitam æternam,
Per sanctam Ecclesiam.	Per sanctam Ecclesiam.

Ces deux formulaires sont seulement des variétés d'un même Symbole des Apôtres. La forme plurielle *credimus*, « nous croyons », forme qui se présente aussi dans le sermon 125e *De tempore* (le 235e de l'Appendice, *Augustini Opera*, t. V, col. 2957-2959, *De fide catholicâ*) n'est due, ce me semble, qu'au genre oratoire de ces pièces. Le prédicateur, parlant à la fois de lui-même et de ses auditeurs, aura pu dire « nous croyons », nous tous qui sommes ici réunis, de même qu'en s'adressant à ses auditeurs, il leur dit: *credatis* « croyez », *creditis* « vous croyez ». (*Augustini Opera*, t. VI, col. 1384, *sermo* 215, § 8; t. VI, col. 954, *sermo alius De Symbolo*, § 3; col. 966, *sermo alius De Symbolo*, § 2, etc.) Il est à remarquer qu'on parle toujours ici au pluriel [1] : *Credamus et nos; — Per*

1. Saint Augustin parle aussi très-souvent au pluriel dans ses sermons. On y rencontre fréquemment *credimus;* par exemple : *Credimus in Spiritum Sanctum (Augustini Opera*, t. V, col. 1378, *sermo* 214, § 10); *Credimus et in Filium ejus (ibid.*, t. V, col. 1381, *sermo* 215, § 3), *Credimus ergo in Jesum Christum (ibid.*, t. V, col. 1382, *sermo* 215, § 4); *Confiteamur salvatorem (ibid.*, t. V, col. 1367, *sermo* 214, § 5). Il n'en est pas moins certain

ipsum remissionem accipimus peccatorum; — Vitam speramus æternam (*Augustini Opera*, t. V, col. 1382 et 1384, sermo 215, § 4, 8, etc.); — *Non audemus dicere; — Ab ipso accipiamus quod ei offeramus* (*Ibid.*, t. VI, col. 938, 943, etc.) Enfin, dans le quatrième des sermons *De Symbolo*, il n'y a plus *credimus*, mais *credo*, et la tournure particulière de certaines phrases montre que c'est bien *credo* qu'il y avait dans le Symbole qui est expliqué dans ce sermon. Cela se voit, par exemple, dans celle-ci : *Sic accepistis, sic vos credere dixistis, credo.* (*Ibid.*, t. VI, col. 968, *sermo alius De Symbolo*, § 4.) Si j'ai conservé la forme plurielle *credimus*, c'est uniquement pour rapporter ces formulaires tels qu'ils sont dans ces cermons, sauf toutefois dans le dernier des quatre *De Symbolo;* mais je crois qu'en réalité ce Symbole avait *credo*, comme tous les autres Symboles latins.

Ce Symbole des Apôtres a dû appartenir à l'Église de Carthage [1]; c'est ce qui résulte non pas seulement de cette circonstance que les sermons dans lesquels il est commenté ont été composés, selon toutes les vraisemblances, dans l'Afrique pro-

que le Symbole des Apôtres de ce Père de l'Église avait non pas *Credimus*, mais *Credo in Deum Patrem omnipotentem*, etc. (*Augustini Opera.*, t. V, col. 1365, *sermo* 213, § 2; col. 1371, *sermo* 214, § 1.)

1. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 18-23.

consulaire, mais encore et surtout de la ressemblance qu'il présente avec les quelques articles du Symbole de saint Cyprien qui nous sont connus. Antérieur à la plupart des autres Symboles des Apôtres en langue latine, il se maintint sans doute en usage dans cette Église. Le souvenir de saint Cyprien, qui s'en était servi, le rendait en quelque sorte sacré, et il continua d'être employé tel qu'il était à l'époque de ce Père, longtemps encore après qu'on eut, dans bien d'autres Églises, introduit des modifications dans les anciens Symboles latins. On peut le conclure du fait même qu'il se trouve commenté et expliqué dans des sermons certainement postérieurs à saint Augustin.

Voici d'ailleurs les passages des écrits de saint Cyprien dans lesquels sont cités quelques articles du Credo usité de son temps dans l'Église de Carthage :

« Quod si aliquis opponit ut dicat, eamdem novatianum legem tenere, quam catholica Ecclesia teneat, eodem Symbolo quo et nos baptizare, eumdem nosse *Deum Patrem* [1], eumdem *Filium Christum*, eumdem *Spiritum Sanctum*, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur in interrogatione baptismi a nobis non discrepare, sciat quisquis hoc opponendum putat, pri-

1. Je souligne les mots appartenant au Credo.

mum non esse unam nobis et schismaticis Symboli legem, neque eamdem interrogationem. Nam cum dicunt : *Credis in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam?* mentiuntur in interrogatione, quando non habeant Ecclesiam. Tunc deindè voce sua ipsi confitentur, remissionem peccatorum non dari nisi per sanctam Ecclesiam posse; quam non habentes ostendunt remitti illis peccata non posse. » (*Cypriani Opera*, Oxford, 1700, p. 296, *Epist.* 69, *ad Magnum.*)

« Sed et ipsa interrogatio quæ fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus : *Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam ?* intelligimus, remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari, apud hæreticos autem, ubi Ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. Itaque qui hæreticos baptizare posse asserunt, aut interrogationem mutent, aut vindicent veritatem, nisi si eis et Ecclesiam tribuunt quos baptisma habere contendunt. » (*Cypriani Opera*, p. 301, *Epist.* 70, *ad Januarium.*

Un autre passage de saint Cyprien nous montre que le Credo en usage de son temps, en Afrique, était analogue à notre Symbole des Apôtres, qu'il était pour le moins disposé dans le même ordre :

« Nam si *fides*[1] una est nobis et hæreticis, potest

1. Par le mot *fides*, saint Cyprien entend le Symbole du bap-

esse et gratia una. Si eumdem *Patrem*, eumdem *Filium*, eumdem *Spiritum Sanctum*, eamdem *Ecclesiam* confitentur nobiscum patripassiani, anthropiani, valentiniani... potest illic et baptisma unum esse, si est et fides una. (*Cypriani Opera*, p. 307, *Epist.* 73, *ad Jubaianum.*)

M. Heurtley croit pouvoir rétablir d'après ces passages le Symbole de saint Cyprien de la manière suivante [1] :

Credo in Deum Patrem,
In Filium Christum,
In Spiritum Sanctum,
Credo remissionem peccatorum [2]
Et vitam æternam
Per sanctam Ecclesiam.

Ou :

Credo in vitam æternam
Et remissionem peccatorum
Per sanctam Ecclesiam.

Deux remarques me paraissent nécessaires :

Il me semble probable que les premiers articles, au moins le second, avaient quelques-uns des développements qu'on voit dans le Symbole de Carthage rapporté plus haut;

tême. On a vu plus haut, p. 55, note 1, que dans l'Orient on le désignait par le mot πίστις.

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 20.

2. J'ai montré plus haut, p. 309, note 2, qu'il faut lire *in remissionem peccatorum*.

Et je serais disposé à croire que le Symbole de saint Cyprien avait la forme interrogative. C'est, du moins, sous cette forme qu'il le présente lui-même dans sa lettre à Magnus et dans celle qu'il adresse à Januarius et aux autres évêques de la Numidie.

N° 9

SYMBOLE DES APÔTRES DE MARCEL D'ANCYRE

Épiphane, *Hæres.* LXXII, § 3.

Πιστεύω εἰς Θεὸν παντακράτορα ·	Credo in Deum omnipotentem;
Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν Κύριον ἡμῶν,	Et in Christum Jesum, Filium ejus unigenitum, Dominum nostrum,
Τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,	Natum ex Spiritu Sancto et Maria virgine,
Καὶ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,	Et crucifixum sub Pontio Pilato, et sepultum,
Καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν,	Et tertia die resurrectum a mortuis,
Ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,	Ascensum in cœlum,
Καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός,	Et sedentem ad dexteram Patris,
Ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς ·	Unde venturus est judicare vivos et mortuos;
Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ·	Et in Spiritum Sanctum,
Ἁγίαν Ἐκκλησίαν,	Sanctam Ecclesiam,
Ἄφεσιν ἁπαρτιῶν,	Remissionem peccatorum,
Σαρκὸς ἀνάστασιν,	Carnis resurrectionem,
Ζωὴν αἰώνιον.	Vitam æternam.

Ce Symbole des Apôtres est contenu dans une lettre que Marcel d'Ancyre écrivit vers 337 à Julius, évêque de Rome, pour le convaincre de son orthodoxie. Il s'accorde avec le Symbole romain de la fin du quatrième siècle, excepté en ces deux

points : 1° Il n'a pas dans le premier article le mot Πατέρα, « Père », et 2° il a de plus l'article « la vie éternelle ». Il est toutefois de la plus grande vraisemblance que l'absence du mot Πατέρα est due à une négligence du copiste et que l'article ζωὴν αἰώνιον, « la vie éternelle », est une addition et n'est pas de la main de Marcel d'Ancyre. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 5. Ce Symbole ainsi rétabli dans sa forme authentique, on peut regarder comme très-probable que celui de Rome de la fin du quatrième siècle en fut tout simplement une traduction.

N° 10

SYMBOLES MENTIONNÉS PAR RUFIN

(De la fin du quatrième siècle)

SYMBOLE ORIENTAL	SYMBOLE DE ROME	SYMBOLE D'AQUILÉE
Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem;	Credo in Deum, Patrem omnipotentem;	Credo in Deum, Patrem omnipotentem, invisibilem et impassibilem;
Et in unum Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium ejus,	Et in Jesum Christum, unicum Filium ejus, Dominum nostrum,	Et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, Dominum nostrum,
Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,	Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,	Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,
Crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus,	Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus,	Crucifixus sub Pontio Pilato,
		Descendit ad inferna,
Tertia die resurrexit a mortuis,	Tertia die resurrexit a mortuis,	Tertia die resurrexit a mortuis,
Ascendit ad cœlos,	Ascendit ad cœlos,	Ascendit in cœlos,
Sedet ad dexteram Patris,	Sedet ad dexteram Patris,	Sedet ad dexteram Patris,
Inde venturus est judicare vivos et mortuos;	Inde venturus est judicare vivos et mortuos;	Inde venturus est judicare vivos et mortuos;
Et in Spiritum Sanctum;	Et in Spiritum Sanctum;	Et in Spiritum Sanctum;

Sanctam Ecclesiam,	Sanctam Ecclesiam,	Sanctam Ecclesiam,
Remissionem peccatorum,	Remissionem peccatorum,	Remissionem peccatorum,
Carnis resurrectionem.	Carnis resurrectionem.	Hujus carnis resurrectionem.

N° 11

PREMIER SYMBOLE DE *saint Augustin*[1]	SECOND SYMBOLE DE *saint Augustin*[1]	SYMBOLE DES Sermons 115, 131, 195 et 181 *De tempore*
Credo in Deum, Patrem omnipotentem;	Credo in Deum, Patrem omnipotentem,	Credo in Deum, Patrem omnipotentem,
	Visibilium et invisibilium creatorem;	Creatorem cœli et terræ;
Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,	Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,	Credo et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,
Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine[2],	Qui conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex Virgine Maria,	Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,
Crucifixus sub Pontio Pilato, et sepultus,	Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus,	Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus,
		Descendit ad inferna,
Tertia die resurrexit a mortuis,	Tertia die resurrexit a mortuis,	Tertia die resurrexit a mortuis,
Ascendit in cœlum,	Ascendit ad (*ou* in) cœlum,	Ascendit ad cœlos,

1. Augustin, né en 354, baptisé en 386, prêtre en 391, évêque d'Hippone en 391, et mort en 430.

2. *Alias :* Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine (*Serm.* 114, § 6); et : Qui natus est per Spiritum Sanctum ex Maria Virgine (*De fide et Symbolo*).

Sedet ad dexteram Patris,	Sedet ad dexteram Patris,	Sedet ad dexteram Dei, Patris omnipotentis,
Inde venturus judicare vivos et mortuos;	Inde venturus est judicare vivos et mortuos;	Inde venturus judicare vivos et mortuos,
Et in Spiritum Sanctum;	Et in Spiritum Sanctum,	Credo et in Spiritum Sanctum,
Sanctam Ecclesiam,	Sanctam Ecclesiam catholicam,	Sanctam Ecclesiam catholicam,
		Sanctorum communionem,
Remissionem peccatorum,	Remissionem peccatorum,	Remissionem peccatorum,
Carnis resurrectionem.	Carnis resurrectionem,	Carnis resurrectionem,
	Et vitam æternam.	Vitam æternam.

N° 12

SYMBOLE DES APOTRES
de Pierre Chrysologue de Ravenne
(mort en 451)

—

Credo in Deum, Patrem omnipotentem;

In Christum Jesum, Flium ejus unicum, Dominum nostrum,

Qui natus est de Spiritu Sancto ex María Virgine,

Sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus,

Tertia die resurrexit a mortuis,

Ascendit in cœlos,

Sedet ad dexteram Patris,

Inde venturus est judicare vivos et mortuos;

Credo in Spiritum Sanctum,

Et sanctam Ecclesiam,

Et remissionem peccatorum,

Carnis resurrectionem,

Vitam æternam.

SYMBOLE DES APOTRES
de Maxime de Turin
(mort en 466)

—

Credo in Deum, Patrem omnipotentem;

Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,

Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,

Sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus,

Tertia die resurrexit a mortuis,

Ascendit in cœlum,

Sedet ad dexteram Patris,

Inde venturus judicare vivos et mortuos;

Et in Spiritum Sanctum,

Sanctam Ecclesiam,

Remissionem peccatorum,

Carnis resurrectionem.

N° 13

SYMBOLE DES APOTRES DE FACUNDUS, ÉVÊQUE D'HERMIANE EN AFRIQUE, VERS LE MILIEU DU SIXIÈME SIÈCLE

Facundus Hermianensis, *Epistola fidei catholicæ in defensione trium capitulorum*, dans *Sirmondi Opera*, t. II, p. 846.

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem;
Et in unum Dominum, Jesum Christum Filium ejus,
Natum ex Spiritu Sancto et Maria Virgine,
Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,
Tertia die resurrexit a mortuis,
Ascendit in cœlum,
Sedet ad dexteram Patris,
Unde venturus est judicare vivos et mortuos;
Et reliqua.

Je ne pense pas que ce Symbole des Apôtres ait jamais été en usage dans l'Église d'Hermiane, comme semble le croire M. Heurtley[1]. Il était certainement particulier à Facundus, qui, tout en étant évêque de cette ville, passa de longues années à Constantinople, où il fut le représentant des intérêts des Églises de l'Afrique proconsulaire auprès de l'empereur. Son séjour prolongé en Orient le familiarisa avec les formes des formulaires qui y

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 54.

étaient adoptés. C'est ce qui explique la forme plurielle Πιστεύομεν, *Credimus*, qui se trouve dans tous les Symboles orientaux, tandis que ceux de l'Occident ont *Credo*. C'est encore ce qui explique le mot *unum* joint au mot *Deum*, dans le premier article, et le mot *unum* joint à *Dominum*, dans le second. Ceux de l'Occident ont tous *Credo in Deum*, et non *Credo in unum Deum*, et *Filium ejus unicum Dominum nostrum*, et non *in unum Dominum*.

N° 14

SYMBOLE DES APOTRES

de Venantius Fortunatus[1]

(élu évêque de Poitiers en 599, mort probablement en 609).

—

Credo in Deum Patrem omnipotentem,

Et in Jesum Christum, unicum filium,

Qui natus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine,
Crucifixus sub Pontio Pilato,

Descendit ad inferna,
Tertia die resurrexit,

Ascendit in cœlum,
Sedet ad dexteram Patris,

Judicaturus vivos et mortuos;
Credo in Sancto Spiritu,
Sanctam Ecclesiam,

Remissionem peccatorum,
Resurrectionem carnis[2].

SYMBOLE DES APOTRES

d'après un ancien Missel d'une Église franke[3].

—

Credo in Deum Patrem omnipotentem,
Creatorem cœli et terræ,
Et in Jesum Christum filium ejus unicum, Dominum nostrum,
Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,
Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus,

Tertia diè resurrexit a mortuis,
Ascendit ad cœlos,
Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis,
Inde venturus est judicare vivos et mortuos;
Credo in Sancto Spiritu,
Sancta Ecclesia catholica,
Sanctorum communionem,
Remissionem peccatorum,
Carnis resurrectionem,
Vitam æternam.

1. Dans son *Expositio Symboli*, imprimé dans *Venantii Fortunati carminum, epistolarum, expositionum, libri XI*, Magunt., 1617, in-4°, p. 259-264, et dans *Maxima Bibliotheca Patrum*, Lugduni, 1677, t. X, p. 592-594.

2. Ce Symbole offre de grandes analogies avec celui de l'Église d'Aquilée que rapporte Rufin. J'en ai donné les raisons plus haut, 3e partie, chap. IV. On se rappelle sans doute aussi que l'*Expositio in Symbolum* de Rufin était familière à Venantius Fortunatus, qui l'imite presque toujours et la copie même assez souvent. Il avait apporté ce symbole avec lui en venant à Poitiers.

2. *Ex antiquo missali gallicano*. Quel était ce missel antique usité dans quelque Église franke? Martène n'en dit rien. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 95.

N° 15

SYMBOLE DES APOTRES EN USAGE A ARLES, PROBABLEMENT AU SIXIÈME SIÈCLE [1]

Dans les sermons attribués à Eusebius Gallus, *Bibliotheca Patrum*, Coloniæ, 1618, t. V, pars 3, p. 554.

Credo in Deum Patrem omnipotentem,
Et in Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum,
Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,
Crucifixus, mortuus et sepultus,
Tertia die resurrexit,
Ascendit ad cœlos,
Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis,
Inde venturus judicare vivos et mortuos;
Credo in Spiritum Sanctum;
Sanctam Ecclesiam catholicam,
Sanctorum communionem,
Remissionem peccatorum,
Carnis resurrectionem,
Vitam æternam.

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 57-60.

N° 16

SYMBOLE DES APOTRES RAPPORTÉ PAR ÉTHÉRIUS, ÉVÊQUE D'OSMA, ET PAR BÉATUS, PRÊTRE D'ASTORGA, DANS LA SECONDE MOITIÉ DU HUITIÈME SIÈCLE[1]

Credo in Deum Patrem omnipotentem,
Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum,
Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine,
Passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus,
Descendit ad inferna,
Tertia die resurrexit vivus a mortuis,
Ascendit in cœlos,
Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis,
Inde venturus judicare vivos et mortuos;
Credo in Spiritum Sanctum;
Sanctam Ecclesiam catholicam,
Remissionem omnium peccatorum,
Carnis resurrectionem,
Et vitam æternam. Amen.

Ce Credo me semble avoir besoin d'être accompagné de quelques remarques.

1. Dans *Adversus Elipandum libri duo De adoptione Christi Filii Dei*. Cet ouvrage est de l'an 785. Il a été publié pour la première fois, d'après Cave, par Stewart, dans l'*Auctarium canisianum*, Ingolstadt, 1604, p. 17 et suiv. On le trouve aussi dans la *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, Lyon, 1677 et suiv., t. XIII, p. 360 et suiv. Le Credo d'Éthérius et de Béatus est rapporté avec des éclaircissements et des notes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 37 et 38, et Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 72-74.

Nous n'avons pas encore rencontré le mot *Deum* joint, dans le second article, à *Dominum nostrum*. Faisait-il partie intégrante du formulaire suivi par Éthérius et Béatus? J'ai quelque peine à le croire, et voici mes raisons :

Ce mot ne se trouve pas dans une seconde citation que ces écrivains espagnols font de cet article. On y lit seulement : *Credo in Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum.* Il est vrai que le mot *unicum* manque ici, et on ne saurait certainement en conclure qu'il ne fut pas dans le formulaire suivi par Éthérius et Béatus. Mais il est évident qu'il n'y a pas parité entre ces deux termes. L'un fait partie de tous les Symboles des Apôtres, et s'il manque, c'est par suite d'un *lapsus,* soit de l'écrivain, soit du copiste; l'autre n'est dans aucun ou du moins n'est que dans un nombre excessivement petit de Symboles, et, à moins de bonnes raisons, on est autorisé à le tenir pour une addition de celui qui cite cet article du Credo sous cette forme.

Cette induction ne serait pas cependant bien concluante, si, dans le cas actuel, elle n'était appuyée par cette circonstance que, la doctrine de la divinité de Jésus-Christ étant le point sur lequel portait le débat contre Élipandus, il importait à ses deux adversaires d'en affirmer nettement, dès le commencement, la vérité. Cet Élipandus,

archevêque de Tolède, dans la seconde moitié du huitième siècle [1], soutenait non pas seulement que Jésus-Christ n'est pas vrai Dieu au sens propre du mot, mais encore qu'il ne pouvait être considéré que comme fils nuncupatif de Dieu, c'est-à-dire fils d'adoption. Le nom de Fils de Dieu qu'on lui donne n'est, à ce qu'il prétendait, qu'une manière d'exprimer plus particulièrement le choix que Dieu avait fait de lui pour annoncer sa parole aux hommes [2]. On comprend comment, en présence de cette hérésie, Éthérius et Béatus, que la reine de Galice, Adosinde, avait chargés de réfuter Élipandus, aient cru devoir affirmer dans leur Credo que Jésus-Christ n'est pas seulement le Fils de Dieu, et notre Seigneur, mais qu'il est aussi Dieu, le vrai Dieu.

Enfin, on est confirmé dans l'opinion que le mot

1. Il mourut en 799.

2. Voici en quels termes Alcuin expose l'hérésie d'Élipandus: « Nec sibi sufficiebat tantummodo Christum, qui de Virgine natus est, negare proprium esse Filium Dei, sed etiam hunc eumdem non consentit verum esse Deum; sed novo et inaudito sanctæ Dei Ecclesiæ nomine nuncupativum Deum nominare illum non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum, et in duos Deos, unum verum Deum, alterum nuncupatum Deum. » Ce passage est cité dans la préface mise en tête de l'ouvrage d'Éthérius et de Béatus, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*. Il est rapporté par M. Heurtley dans son *Harmonia symbolica*, p. 72, note *x*. On a conservé une lettre que Charlemagne écrivit à Élipandus pour l'engager à reconnaître ses erreurs.

Deum dans cet article est de la main de ces deux écrivains, quand on considère la manière dont ils citent cette partie du Symbole des Apôtres : *Credimus certe*, disent-ils, *non solum in Deum Patrem omnipotentem, sed in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum, qui natus est*, etc.[1]. Ce n'est pas là une citation littérale; c'est une citation arrangée, développée, commentée.

Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter que le troisième article de ce Credo est aussi cité par Éthérius et Béatus sous cette forme : *Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*[2].

Ces diversités dans les citations, quelque peu importantes qu'elles soient au fond, indiquent, ce me semble, que les deux écrivains espagnols n'avaient pas l'habitude de rapporter textuellement leur Symbole des Apôtres.

Si maintenant nous comparons le Credo que suivaient Éthérius et Béatus avec ceux que nous connaissons déjà, nous verrons que c'est avec celui d'Aquilée qu'il a le plus de ressemblance. Comme lui, il contient l'article de la descente de Jésus-Christ aux enfers [3]. Comme lui encore, il porte

1. *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XIII, p. 358, D.
2. *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, t. XIII, p. 398, B.
3. Le Symbole d'Aquilée, commenté par Rufin, porte, il est

ascendit in cœlos, tandis que la plupart des Symboles latins ont *ascendit in cœlum* ou *ascendit ad cœlos*. C'est cependant plutôt avec des Symboles en usage à Aquilée postérieurement à Rufin qu'avec celui qu'explique cet écrivain ecclésiastique qu'il présente les plus frappantes analogies. Un de ces formulaires, rapportés par M. Heurtley[1], a décidément le mot *catholicam* dans l'article de la sainte Église, et de plus l'article *Et vitam æternam*. Enfin l'article de la résurrection de Jésus-Christ y est conçu en ces termes : *Tertia die resurrexit vivus a mortuis*, forme très-rare ou pour mieux dire qu'on ne retrouve que dans le Credo d'Éthérius et de Béatus, qui a : *Tertia die resurrexit vivus a mortuis*. On peut conclure, ce me semble, de ces rapprochements que ce formulaire dérive de celui de l'Église d'Aquilée ou du moins qu'il appartient à la même famille.

vrai, dans le texte imprimé : *Descendit in inferna;* mais Rufin donne aussi la leçon *Descendit ad inferna.* « Sciendum sane est, dit-il, quod in Ecclesiæ romanæ Symbolo non habetur additum descendit ad inferna. » *Expositio in Symbolum*, p. 158.

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 32.

N° 17

SYMBOLE DES APOTRES

D'après le sermon 115e *De tempore* (241e de l'Appendix, *Augustini Opera*, t. V, col. 2973).

Petrus dixit : Credo in Deum Patrem omnipotentem.
Joannes : Creatorem cœli et terræ.
Jacobus : Credo et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum.
Andreas : Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine.
Philippus ait : Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.
Thomas ait : Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis.
Bartholomæus dixit : Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.
Matthæus : Inde venturus est judicare vivos et mortuos.
Jacobus Alphæi : Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam.
Simon Zelotes : Sanctorum communionem, remissionem peccatorum.
Judas Jacobi : Carnis resurrectionem.
Matthias complevit : Vitam æternam. Amen.

N° 18

SYMBOLE DES APOTRES

D'après le sermon 1° du *Supplementum Operum S. Augustini* de J. Vignier (sermon 240 de l'Appendix, *Augustini Opera*, t. V, col. 2971 et 2972).

Petrus dixit : Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ.
Andreas : Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum.
Jacobus : Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine.
Joannes : Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.
Thomas : Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis.
Jacobus [1] : Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.
Philippus : Inde venturus est judicare vivos et mortuos.
Bartholomæus : Credo in Spiritum sanctum.
Matthæus : Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem.
Simon : Remissionem peccatorum.
Thaddæus : Carnis resurrectionem.
Matthias : Vitam æternam.

1. C'est *Jacobus Alphæi*, Jacques, fils d'Alphée.

N° 19

SYMBOLE DES APOTRES EN USAGE DANS UNE ÉGLISE FRANKE AU SEPTIÈME SIÈCLE.

Dans un *Sacramentarium gallicanum* du *Codex Bobiensis* rapporté par Mabillon, *Musæum italicum*, t. I, pars 2, p. 397 [1].

Petrus dixit : Credo in Deum Patrem omnipotentem.
Joannes dixit : Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum.
Jacobus dixit : Natum de Virgine Maria per Spiritum Sanctum.
Andreas dixit : Passum sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum.
Philippus dixit : Descendit ad inferna.
Thomas dixit : Tertia die resurrexit.
Bartholomæus dixit : Ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.
Matthæus dixit : Inde venturus judicare vivos et mortuos.
Jacobus Alphæi dixit : Credo in Spiritum Sanctum.
Simon Zelotes dixit : Credo in Ecclesiam sanctam.
Judas Jacobi dixit : Per baptismum sacrum remissionem peccatorum.
Matthias dixit : Carnis resurrectionem in vitam æternam.

Il est dit immédiatement après : *Hoc est quod ad duodenarium numerum Apostolorum cum magna cautela collectum est, et credentibus adsignatum.*

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 67 et 68.

Ce Symbole des Apôtres présente des particularités fort extraordinaires. Ce n'est pas de la distribution des articles entre les apôtres que j'entends parler; cette distribution ne ressemble à aucune autre; mais, comme il n'y en a pas deux qui soient identiques, il n'y a pas à s'arrêter à ce détail. Ce qu'il y a ici d'étonnant, c'est : 1° l'absence de certains articles qu'on s'attendrait à trouver dans un Credo du septième siècle; 2° la présence de quelques termes qui ne se rencontrent dans aucun autre Symbole latin; 3° enfin la forme inusitée d'un certain nombre d'articles.

1° L'article de la communion des saints manquant dans plusieurs Symboles de cette époque et même dans quelques-uns d'une époque postérieure, en usage dans les Églises frankes, on ne saurait être surpris de ne pas le voir dans celui-ci. Mais on s'étonne de ne pas y trouver les mots : « Créateur du ciel et de la terre, » qui, au septième siècle, se présentent dans presque tous les Symboles latins. L'absence du mot *mortuum* dans l'article de la passion de Jésus-Christ n'a pas une grande importance; elle est étrange cependant, car ce mot entra dans notre formulaire en même temps que le mot *passum;* il l'accompagne d'ordinaire, et dans ce Credo, il y a bien *passum*, mais il n'y a pas *mortuum*.

2° Ce Symbole des Apôtres est le seul qui ait la préposition *in* à l'article de la sainte Église. Ce fait

est d'autant plus extraordinaire qu'on évitait systématiquement à cette époque de joindre cette préposition aux mots *Ecclesiam sanctam*[1]. Le mot *Deum* ajouté à l'article *Credo in Jesum Christum* ne se trouve dans aucun autre Symbole latin, si ce n'est dans celui qui est cité par Éthérius et par Béatus, écrivains espagnols de la seconde moitié du huitième siècle[2]. On comprend cependant l'intention qui l'y a fait introduire. Mais ce qu'on ne saurait guère s'expliquer, c'est la présence des mots *per baptismum sacrum* dans l'article de la rémission des péchés. Cette addition, qui ne se présente dans aucun autre des Symboles en usage dans l'Occident, ferait supposer quelque intention hostile à l'Église catholique. Mais y avait-il des opposants à l'Église catholique, au septième siècle, parmi les chrétiens de langue latine, et en particulier parmi les Franks?

3° La rédaction dans laquelle se présente ici l'article de la naissance de Jésus-Christ n'est pas nouvelle, à vrai dire; elle se retrouve dans plusieurs écrits de saint Augustin, entre autres dans son *De Fide et Symbolo*, § 8[4]; mais on ne la rencontre

1. Voyez plus haut, p. 307 et suiv.
2. *Etherii et Beati advers. Elipandum libri duo, De adoptione Christi Filii Dei*, dans *Bibliotheca maxima Patrum*. Lyon, t. XIII, p. 359 et suiv.
3. Ce Credo est rapporté plus haut, n° 16.
4. *Augustini Opera*, t. VI, col. 267.

dans aucun autre Credo latin. Si elle a été empruntée à ce Père de l'Église, on ne comprend pas du tout pour quelle raison on l'a préférée à celle qui a été reçue dans le Symbole vulgaire, qui est également de l'évêque d'Hippone, et qui semble une expression plus exacte de la croyance ecclésiastique. La réunion des deux derniers articles en un seul et la forme qu'on leur a donnée ne s'expliquent pas davantage. Ce n'est pas que cette rédaction ne soit heureuse. La résurrection de la chair n'a lieu qu'en vue de la vie éternelle ; saint Augustin le fait remarquer à plusieurs reprises [1] ; et il semble tout à fait convenable de rapprocher ces deux termes l'un de l'autre, de les rendre en quelque sorte inséparables, d'en mettre en évidence la dépendance réciproque. Mais quand on n'avait pas senti précédemment la nécessité de rendre sensible le lien logique qui rattache les articles du Symbole les uns aux autres, quand on avait même fait disparaître celui qui se montrait dans la dernière partie du Credo de saint Cyprien [2],

1. « Qua corporis resurrectione facta, a temporis conditione liberati, æterna vita ineffabili charitate atque stabilitate sine corruptione perfruemur. » *Augustini Opera*, t. VI, col. 278 et 279, *De Fide et Symbolo*, c. 24. « Jam vero de resurrectione carnis, non sicut quidam revixerunt, iterumque sunt mortui, sed in vitam æternam. » *Ibid.*, t. VI, col. 390 ; *Enchirid. ad Laurent.*, § 23.

2. La liaison des croyances était très-bien marquée dans la forme : Credis in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam ?

il est singulier qu'il se soit trouvé, à la fin du sixième siècle ou au commencement du septième, un homme qui ait eu l'idée de marquer la liaison des deux derniers articles [1], et qui, par ce remaniement partiel, ait donné l'exemple de ce qu'il aurait été bon de faire pour quelques autres termes de cette profession de foi.

On essayerait en vain de classer ce Symbole des Apôtres. Il présente des ressemblances très-marquées, et qui ne paraissent pas pouvoir être considérées comme fortuites, avec presque tous les autres; mais il en diffère en même temps en tant de points qu'on ne peut le rattacher à aucun d'eux. Sous d'autres rapports, il est unique dans son genre; je veux parler principalement des derniers articles. On a évidemment ici un remaniement du Credo d'une espèce particulière, dans tous les cas fort remarquable. Il est à regretter que l'auteur en soit complétement inconnu.

1. La rédaction *Carnis resurrectionem in vitam æternam* pourrait bien avoir été celle d'un Symbole usité dans quelque Église d'Afrique. Il semble qu'on peut le conclure de ce passage d'un sermon attribué à saint Augustin : « Quomodo carnis resurrectionem? Ne forte putet aliquis quomodo Lazari, ut scias non sic esse, additum est : In vitam æternam. » *Augustini Opera*, t. VI, col. 930; *De Symbolo, sermo* 1, § 17.

N° 20

SYMBOLE DES APÔTRES EN LANGUE GRECQUE EN USAGE EN ANGLETERRE AU NEUVIÈME SIÈCLE [1]

Extrait d'un manuscrit du *British Musæum* [2].

Πιστεύω εἰς Θέον Πατέρα παντοκράτορα·
Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱόν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν Κύριον ἡμῶν,
Τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
Τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, ταφέντα,
Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,
Ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
Καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός,
Ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·
Καὶ εἰς Πνεῦμα ἅγιον·
Ἁγί[αν Ἐκκλησίαν]
Ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
Σαρκὸς ἀνάστα[σιν]. Ἀμήν.

Ce Credo est écrit en caractères anglo-saxons dans le manuscrit d'où il a été tiré. En voici la

1. Au huitième siècle, d'après Usserius. M. Heurtley me paraît établir par de bonnes raisons qu'il est du neuvième. *Harmonia symbolica*, p. 74 et suiv.

2. Jacques Usserius rapporte cette pièce dans son *De romanæ Ecclesiæ Symbolo apostolico vetere*, p. 5 et suiv. Elle est reproduite d'après lui par Walch, *Symbolische Bibliothek*, p. 56, et par Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 5 et 6. M. Heurtley la donne plus exactement, *Harmonia symbolica*, p. 79.

copie, ligne par ligne. M. Heurtley en donne un facsimile[1] que j'ai le regret de ne pouvoir reproduire.

Pistheu istheu patera panto cratero
ceis criston ihû yon aututon mono
genton quirion imon tongenegenta
ecpneumatus agiu cemariatis parthenu
ton epipontio pilatu staurothenteeta
finta tetrite imera anastanta egni
cron anaunta istos uranos catimeron
indexia tupatros oten erchete crinezon
tas cenicros ceis preuma agion agria
fis inamartion sarcos anasta. amen.

On demandera peut-être comment un Credo en langue grecque pouvait être en usage au huitième siècle ou au neuvième, en Angleterre? Il est facile de répondre à cette question. Dans l'Église de Rome, et par suite dans toutes celles qui avaient adopté son rituel, les Litanies, l'Oraison dominicale et le Symbole des Apôtres se chantaient d'abord en grec et ensuite en latin [2]. Comme on n'aurait pas su lire partout les lettres grecques, on écrivait ces diverses pièces en lettres latines, ou, comme c'est ici le cas, avec les caractères nationaux.

1. Heurtley, *Harmonia Symbolica*, p. 80.

2. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 104 et 112. Dans le canon de la messe, le Symbole du concile œcuménique de Constantinople se trouvait autrefois également en grec et en latin. Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 540 et 541.

On aura sans doute remarqué que ce Credo grec est une traduction exacte du Credo romain, tel que le rapporte Rufin. Le Credo latin qu'on chantait après ce Credo grec devait être naturellement celui de Rome. On a là une preuve que le Symbole vulgaire n'était pas encore usité en Angleterre au neuvième siècle.

N° 21

LE SYMBOLE VULGAIRE TRADUIT EN GREC EN USAGE EN ANGLETERRE AU QUINZIÈME SIÈCLE

Extrait d'un manuscrit de la Bibliothèque de Cambridge et rapporté par M. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 82 et 83.

Πιστέυω εἰς Θεόν Πατέρα παντοκράτορα,
Ποιητήν οὐραγοῦ καὶ γῆς·
Καὶ Ἰησοῦν Χριστόν, υἱόν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν Κύριον ἡμῶν,
Τὸν συλληφθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,
Παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, θανέντα καὶ ταφέντα,
Κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα,
Τῇ τριτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπό τῶν νεκρῶν,
Καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ Πατρὸς παντοδυνάμος [1],
Ἐκεῖθεν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·
Πιστευώ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον·
Ἅγιαν καθολικὴν Ἐκκλησίαν,
Ἁγιῶν κοινωνίαν,
Ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
Σαρκὸς ἀνάστασιν,
Ζωὴν αἰώνιον· Ἀμήν.

Dans l'original, ce Symbole des Apôtres se présente sous la forme suivante :

1. Le mot *omnipotens* a été rendu ici par παντοδυνάμος, tandis qu'au premier article il l'est par παντοκράτορα. Le traducteur pensa sans doute que παντοδυνάμος exprimait plus exactement *omnipotens*, mais il n'osa pas substituer ce mot à παντοκράτορα dans le premier article, qui l'avait déjà dans les anciens Symboles grecs.

Pisteuo is Theon Patera pantocratora,
Pitin uranu kegis ;
Ke Jesum ipon yion autu ton monogeni, ton Kyrion imon,
Ton siliftenta ek Pneumatos agiu gennitenta ek Mareias tis partenu,
Pathonta epi Pontio Pilatu, staurotenta, thanenta, ke tafenta,
Cateltonta is ta catotata,
Titriti imera anastanta apo ton nechron,
Aneltonta is tus ūranus,
Cathezomenon en dexia Theu Patros pantodinamu,
Echiten erchomenon crine zontas ke nechros;
Pisteuo is to Pneuma to agion ;
Agian Ecclesian catholican,
Agion kinonian,
Afesin amartion,
Sarkos anastasin,
Zoie eonion. Amin.

Cette transcription en caractères latins n'est pas sans doute entièrement irréprochable; elle est toutefois de beaucoup supérieure à celle du numéro précédent. On peut très-facilement s'y reconnaître; on ne saurait en dire autant de celle du neuvième siècle.

N° 22

SYMBOLE DES APÔTRES ABRÉGÉ POUR L'USAGE LITURGIQUE

DU LIBER SACRAMENTORUM DU PAPE GÉLASE Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 172.	DU LIBER SACRAMENTORUM DE L'ABBAYE DE MOISSAC Martène, *Ibid.*, t. I, p. 195.	D'UN ANCIEN MANUSCRIT DE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS Martène, *Ibid.*, t. I, p. 189.	D'UN ANCIEN MANUSCRIT DU DIOCÈSE DE PARIS Martène, *Ibid.*, t. I, p. 186.
Credis in Deum Patrem omnipotentem ?	Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ ?	Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ ?	Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ ?
Credis in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum ?	Credis et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum ?	Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum ?	Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum ?
Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem ?	Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem ?	Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, et vitam æternam ?	Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam ?

Le prêtre prononçait ces trois demandes, et à chacune d'elles, le néophyte, s'il était adulte, ou le parrain, si c'était un enfant qui était présenté au baptême, répondait : Credo.

On comprend pourquoi les Symboles destinés à être présentés sous forme de question ont été abrégés. On comprend moins pourquoi la partie relative à l'Église y a été conservée *in extenso*. Il semble qu'il aurait suffi de mentionner l'article *sanctam Ecclesiam*. On crut sans doute nécessaire de rappeler la doctrine de la rémission des péchés et de la résurrection des corps, à cause de leur utilité pratique.

Il est digne de remarque que le mot « catholique » ne se trouve dans aucun de ces formulaires, quoique plusieurs d'entre eux, les deux derniers du moins, aient été extraits du Symbole vulgaire. Il est possible qu'à l'époque où ils furent introduits dans le rituel, la catholicité ou l'universalité de l'Église n'étant mise en question par personne, on crut inutile de parler d'une croyance universellement reçue. Le mot Église emportait avec lui celui de catholique.

Il est inutile de revenir sur l'union en une seule partie de celle qui est relative à l'Église et de celle du Saint-Esprit. Ces deux parties n'en font qu'une aux yeux de l'Église catholique. J'ai expliqué les causes de cette idée erronée, 2e partie, chapitre III, § 3, note 1.

Enfin, le lecteur aura sans doute remarqué que ces formulaires suivent le développement successif du Symbole des Apôtres, et se rapportent à des formes différentes du Credo.

N° 23

SYMBOLE DES APÔTRES SOUS LA FORME INTERROGATIVE, USITÉ EN FRANCE AU SEPTIÈME SIÈCLE

Tiré du *Codex Robiensis*, dans *Musæum italicum* de Mabillon, t. I, p. 324[1].

Credit in Deum Patrem omnipotentem,
Creatorem cœli et terræ ?
Credat.
Credit et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,
Conceptum de Spiritu Sancto, natum ex Maria Virgine,
Passum sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum,
Descendit ad inferna,
Tertia die resurrexit a mortuis,
Ascendit in cœlos,
Sedit ad dexteram Dei Patris omnipotentis,
Inde venturus judicare vivos et mortuos ?
Credat.
Credit in Spiritum Sanctum,
Sanctam Ecclesiam catholicam,
Sanctorum communionem,
Remissionem peccatorum,
Carnis resurrectionem,
Vitam habere post mortem,
In gloriam Christi resurgere ?
Credat.

On se servait de ce formulaire tel qu'il est ici, au baptême des enfants; mais au baptême des adultes,

1. Heurtley, *Harmonia symbolica*, p. 110 et 111.

on disait *Credis in...*, et le néophyte répondait : *Credo.*

J'ai rapporté ce formulaire pour montrer qu'on ne se servit ni dans toutes les Églises, ni à toutes les époques, des abrégés dont j'ai donné des exemples au numéro précédent, mais qu'on employait parfois et en certains lieux le Symbole *in extenso*. Le premier mode paraît cependant avoir été le plus usité.

FIN DE L'APPENDICE

TABLE

ANALYTIQUE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

TROISIÈME PARTIE

QUATRIÈME PARTIE

APPENDICE

FIN DE LA TABLE.

IMPRIMERIE L. TOINON ET Cᵉ, A SAINT-GERMAIN

LE

SYMBOLE

DES

APOTRES

ESSAI HISTORIQUE

PAR

MICHEL NICOLAS

PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

—

1867

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS.

ÉDITIONS FORMAT IN-8°

DERNIERS OUVRAGES PARUS.

J.-J. AMPÈRE

L'HISTOIRE ROMAINE A ROME, avec des plans topographiques de Rome à diverses époques. — 2e *édition*. — 4 vol. . . . . 30 »

CÉSAR, scènes hist. 1 v. 7 50

J.-B. BIOT

Membre de l'Académie des sciences et de l'Académie française.

MÉLANGES SCIENTIFIQUES ET LITTÉRAIRES. — 3 v. 22 50

ÉTUDES SUR L'ASTRONOMIE INDIENNE ET SUR L'ASTRONOMIE CHINOISE. — 1 v. 7 50

J. COHEN.

LES DÉICIDES. Examen de la vie de Jésus et des développements de l'église chrétienne dans leurs rapports avec le Judaïsme. 1 v. 6 »

DUVERGIER DE HAURANNE

HISTOIRE DU GOUVERNEMENT PARLEMENTAIRE EN FRANCE (1814-1848), précédée d'une introduction. — 6 v. 45 »

AD. FRANCK

Membre de l'Institut.

RÉFORMATEURS ET PUBLICISTES DE L'EUROPE. — Moyen-âge et Renaissance. - 1 v. 7 50

F. GUIZOT

MÉMOIRES pour servir à l'histoire de mon temps. — 2e *édition*. — 6 vol. 45 »

HISTOIRE PARLEMENTAIRE DE FRANCE, recueil complet des discours de M. Guizot dans les chambres de 1819 à 1848, accompagnés de résumés historiques et précédés d'une introduction ; formant le complément des mémoires pour servir à l'histoire de mon temps. — 5 vol 37 50

LE PRINCE ALBERT, son caractère et ses discours, traduction précédée d'une préface. — 1 vol. . . . . 6 »

WILLIAM PITT ET SON TEMPS, par *lord Stanhope*, traduction précédée d'une introduction. — 4 vol. . 24 »

Mme RÉCAMIER

COPPET ET WEIMAR. — MADAME DE STAEL ET LA GRANDE DUCHESSE LOUISE. — Récits et Correspondances, par l'auteur des *Souvenirs de Mme Récamier*. - 1 v. 7 50

ERNEST RENAN

HISTOIRE GÉNÉRALE DES LANGUES SÉMITIQUES. — 4e *édit.*, *revue et augmentée*. — 1 vol. 7 50

VIE DE JÉSUS. — 12e *édition*. — 1 vol. 7 50

ÉTUDES D'HIST. RELIGIEUSE. — 6e *édition*. — 1 vol. 7 50

LOUIS REYBAUD, *de l'Institut*

ÉCONOMISTES MODERNES. — 1 vol. 7 50

LE COTON. Son régime, ses problèmes, son influence en Europe. — Nouvelle série des études sur le régime des manufactures. - 1 v. 7 50

SAINTE-BEUVE

POÉSIES COMPLÈTES. — JOSEPH DELORME, LES CONSOLATIONS. — PENSÉES D'AOUT. — *Nouvelle édit. très-augmentée.* — 2 vol . . . . 10 »

J. SALVADOR

HISTOIRE DES INSTITUTIONS DE MOISE ET DU PEUPLE HÉBREU. — 3e *édition, revue et augmentée d'une Introduction* sur l'avenir de la Question religieuse. — 2 volumes . . . . 15 »

JÉSUS-CHRIST ET SA DOCTRINE, Histoire de la naissance de l'Église et de ses progrès pendant le 1er siècle. — *Nouvelle édition, revue et augmentée.* — 2 vol. 15 »

EDMOND SCHERER.

MÉLANGES D'HISTOIRE RELIGIEUSE. — 1 vol. . . . 7 50

LOUIS DE VIEIL-CASTEL

HISTOIRE DE LA RESTAURATION. — 7 vol. . . . . 42 »

ALFRED DE VIGNY

LES DESTINÉES, poëmes philosophiques. — 1 vol. 6 »

PAUL JANET

PHILOSOPHIE DU BONHEUR — 2e *édition*. — 1 vol. 7 50

LÉONCE DE LAVERGNE

LES ASSEMBLÉES PROVINCIALES SOUS LOUIS XVI. - 1 vol. 7 50

LORD MACAULAY

Traduit par GUILLAUME GUIZOT.

ESSAIS HISTORIQUES ET BIOGRAPHIQUES. — 2 vol. 12 »

ESSAIS POLITIQUES ET PHILOSOPHIQUES. — 1 vol . . . 6 »

ESSAIS SUR L'HISTOIRE D'ANGLETERRE. — 1 vol. 6 »

JOSEPH DE MAISTRE

MÉMOIRES POLITIQUES ET CORRESPONDANCE DIPLOMATIQUE avec explications et commentaires historiques, par *Alb. Blanc*. - 3e *éd.* 1 v. 6 »

J.-H. MERLE D'AUBIGNÉ

HISTOIRE DE LA RÉFORMATION EN EUROPE AU TEMPS DE CALVIN. — 3 vol. . 22 50

MORTIMER-TERNAUX

HISTOIRE DE LA TERREUR (1792-1794), d'après les documents authentiques et inédits, t. I à III. - 3 v. 18 »

MICHEL NICOLAS

ESSAIS DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE RELIGIEUSE. — 1 vol 7 50

ÉTUDES CRITIQUES SUR LA BIBLE. — Ancien Testament. — 1 vol 7 50

ÉTUDES CRITIQUES SUR LA BIBLE. — Nouveau Testament. — 1 vol. . . . 7 50

GEORGES PERROT

SOUVENIRS D'UN VOYAGE EN ASIE [illegible]. - 1 vol. 7 50

A. PEYRAT

HISTOIRE ÉLÉMENTAIRE ET CRITIQUE DE JÉSUS. — 2e *édit.* — 1 vol 7 50

PRÉVOST-PARADOL.

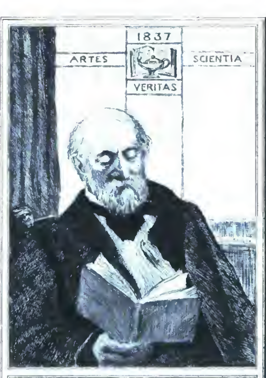
ESSAIS DE POLITIQUE ET DE LITTÉRATURE. — 3e série. — 1 vol 7 50

EDGAR QUINET

HISTOIRE DE LA CAMPAGNE DE 1815. — 1 vol. avec une carte 7 50

Imprimerie L. TOINON et Cie à Saint-Germain.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 07421 2278


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

